PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 12. OCTUBRE-DICIEMBRE 1947 MADRID VOL. 3.

SUMARIO

Págs.

Gnoseología de lo singular según Suárez, por *José María Alejandro, S. J.* 403
Una nueva filosofía de la ciencia física, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 427
Persona y sociedad, por *Jesús Iturrioz, S. J.* 445

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

En torno al problema de Dios, por *José Hellín, S. J.* 469
Tabla de teorías epistemológicas, por *Salvador Cuesta, S. J.* 483

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 541].

I. LIBROS.—*S. Thomae*: De ente et essentia. — *J. Piquer*: El niño abandonado y delincuente.—*Fr. Baumgarten*: El trabajo del hombre.—*B. O. Griffith*: Interpreters of Man.—*D. J. B. Hawkins*: A sketch of medieval philosophy.—*J. Sanchis Alventosa*: La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro.—*O. Robles*: Propedéutica filosófica.—*A. a Vera Cruce*: Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis.—*A. Truyol*: Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria.—*Aldous Huxley*: The Perennial Philosophy.—*A. D. Ritchie*: Civilization, Science and Religion.—*L. Chestov*: Concupiscentia irresistibilis.—*V. Gioberti*: Cours de philosophie.—*G. Pico della Mirandola*: Disputationes adversus Astrologiam divinatricem.—*R. Martínez del Campo*: Theologia naturalis.—*J. A. Maravall*: Los fundamentos del derecho y del Estado.—*E. Gómez Arboleya*: Francisco Suárez.—*C. Giacon*: La seconda scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici.—*J. Jacobi*: La psicología de C. G. Jung.—*J. Beneyto*: Teoría cuatrocentista de la oratoria.—*J. Beneyto*: Esquema histórico de la imitación política.—*J. Beneyto*: Introducción a la historia de las ideas políticas.—*J. A. Sánchez Pérez*: La Aritmética en Grecia.—*A. Alvarez de Linera*: El problema de la certeza en Newman.—*J. P. Bulnes*: La filosofía del deber.—*P. Gillet*: Religión y pedagogía.—*J. P. Bulnes*: Psicología.—*San Agustín*: Obras en edición bilingüe.—*San Buenaventura*: Obras en edición bilingüe. Otros libros. 489
II. REVISTAS.—Psicología, pedagogía, cosmología 514
Etica, Filosofía del derecho, Sociología 525

CRÓNICA. 533
España.—Bélgica 535
Indices del volumen 539
Libros recibidos 543

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1947:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.**

GNOSEOLOGIA DE LO SINGULAR SEGUN SUAREZ

ENTRE las múltiples cuestiones que plantea el problema general del conocimiento encierra una peculiarísima importancia la fundamental cuestión del conocimiento intelectual directo del singular material. Expresémonos como queramos, se trata de ver y apreciar la aproximación cognoscitiva del pensamiento y el ser, aproximación que constituye por sí misma la base esencial de toda gnoseología: el más y el menos de esa aproximación determina absolutamente el mayor o menor valor del conocimiento humano. Si éste queda reducido en su primer conato de existencia como acto a una pura vibración intelectual, infecunda y separada definitivamente del ser, tal y como él es, será muy difícil construir sobre esa vibración estéril una gnoseología capaz de justificar nuestros conocimientos. Se trata, por lo tanto, de un problema crucial de Gnoseología, no solamente porque han de abordarlo de frente todas las teorías y sistemas que pretendan dar una solución satisfactoria del problema general del conocimiento, sino además, y principalmente, porque por la solución dada se calibran y valoran en su capacidad epistemológica los mismos sistemas y teorías. De hecho modernamente, dadas las conquistas alcanzadas en la filosofía criteriológica, la posición adoptada ante el singular como tal dibuja la silueta filosófica de un sistema, porque el ser, el ser fundamental e infalsificable, el ser gnoseológico, *el singular*, es el crisol depurador de los apriorismos y arbitrariedades, que pesan siempre en los bajos fondos de todo sistema.

Al recorrer la historia, de la que podríamos llamar "moderna acusación nominalista" contra el Doctor Eximio vemos que arranca como de base fundamental de la posición gnoseológica adoptada por el gran Doctor jesuíta, ante lo singular como infraespecífico. El punto de partida es indudablemente exacto, porque si la filosofía del conocimiento es el clima ideológico en que alienta y vive todo sistema, esa teoría no

puede nacer sino de una posición, a veces un simple gesto intelectual, adoptado ante el ser, en su expresión más exacta: el singular. Mas las consecuencias a que en esta acusación se llega son totalmente falsas, pues se derivan de un planteamiento también totalmente falso del problema: se pretende identificar una gnoseología que podríamos llamar "*directismo crítico*" en relación con lo singular y concreto con la filosofía nominalista, esencialmente agnóstica y ametafísica.

Prescindiendo de los "dii minores", que a manera de coro intervienen en la acusación [1], tres autores se nos presentan como principales portavoces de la misma, y son: LEÓN MAHIEU [2] y los jesuitas JOSÉ MARÈCHAL [3] y CARLOS GIACON [4].

La tesis de Mahieu, que no es sino una requisitoria judicial ante un tribunal tomista, carece por lo mismo de todo equilibrio crítico, aparte de que Mahieu no supo entrar en el pensamiento del Eximio [5]. Según el profesor de Lille, Suárez cede a la corriente occamista, por las taras heredadas de Occam, como no podía menos quien en muchos puntos aparecía como discípulo y seguidor del Venerabilis Inceptor [6]; y movido por las objeciones nominalistas y por su mismo temperamento intelectual que le predisponía a desconfiar en el entendimiento mismo (?), admite Suárez, apartándose del tomismo, la tesis del conocimiento directo e inmediato del singular material [7].

---

[1] Véanse, por ejemplo, F. CAYRÉ A. A., "Patrologia e Storia della Teologia" (trad. ital. de T. Pellizzari), Roma, Desclée, 1938, vol. II, p. 485-486; D. BARBEDETTE, P. S. R., "Histoire de la Philosophie" (Paris, Berche, 1923), pp. 355-359; TH. PEGUES, O. P., "Rev. Thom." (1923), p. 120; A. REGNIER, "L'equilibre de la Metaphysique" (Liege, Valthery, 1925), pp. 37, 61. etc.; ROUGIER, "La Scolastique et le Thomisme" (París, Gautier, 1925), p. 568; etc., etc.

[2] Prof. de Teología en Lille, en su tesis doctoral "François Suarez. La philosophie et le rapports qu'elle a avec sa theologie" (Paris, Desclée-Picard), 1921.

[3] Prof. de la Universidad de Lovaina, en su conocida obra "Le point de depart de la Metaphysique" (Paris, Alcan, 1923, 26, 27).

[4] En su obra "Guglielmo di Occam: Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica" (Milano, Vita en Pensiero, 1941).

[5] Cfr. MONS. M. D'HERBIGNY, "Etudes", 169 (1921), pp. 242-243; E. U. DE ERCILLA, "Est. Ecle.", I (1922), pp. 98-112; P. DESCOQS, "Arch. de Phil.", II (1924), páginas 123-154, y IV (1926), pp. 82-192, respondiendo a una autodefensa de Mahieu en "Rev. Thom.", 30 (1925), pp. 250-285; etc...

[6] "François Suarez...", pp. 499, 501... Mahieu va rubricando algunas tesis del Eximio con las siguientes y parecidas frases: "Suarez, en cela disciple d'Ockam..." (p. 504). "En cela encore Suarez suit l'ecole d'Ockam" (505), etc...

[7] O. c., pp. 126-128... "Et pourquoi donc? quelle est la causa de cette dépréciation de la methode déductive? Si non sa défiance de l'intelligence elle-meme... S'il se défie de l'intelligence c'est qu'il a été ému par les objections des Nominalistes. L'homme n'échappe jamais completement a son milieu..." "Le tempérament intellectuel du docteur espagnol ne le prédisposait-il pas a celle défiance?" (o. c., p. 283)... "Mahieu's work—dice Keeler—on Suarez is frankly disappointed" ("The problem of error from Plato to Kant", p. 128, n. 48, en "Anal. Greg." (1934).

Marèchal es más sobrio en la forma, pero se apoya en bases mucho más amplias [8]. Su concepción de la Gnoseología parte explícitamente de la posición cognoscitiva ante el singular y la constitución metafísica del mismo. Sin detenernos ahora en esta tesis, la posición rígida tomista-cayetanista del jesuíta belga no podía ser sino condenatoria para el Eximio:

"Todo se explica—dice Marèchal—si recordamos que Suárez... vivía en un ambiente creado por el nominalismo, y que, a pesar de su reacción expresamente realista en lógica, no logró desembarazarse plenamente en metafísica de las influencias que disminuyen (algunos dicen: falsean) el alcance de su meritorio esfuerzo. Suárez, en efecto, como Duns Escoto, como Occam defendió la tesis sobre el conocimiento intelectual del singular material, la individuación de las cosas sensibles independientemente de su materia, la identidad real de la esencia y la existencia..." [9].

Por su parte el jesuíta italiano C. Giacon se presenta en este terreso con poca o ninguna originalidad siguiendo sencillamente a Marèchal [10] y con sola cierta novedad de exposición, exagerando las pretendidas tonalidades occamísticas del Eximio; exageraciones por cierto muy explicables, dado el ambiente rígido y exclusivísticamente cayetanista en que se mueve Giacon [11].

El gran pecado filosófico de Suárez está en la admisión del conocimiento intelectual directo del singular material: "Suárez admite el conocimiento del singular..." [12]; y las consecuencias que según Giacon se derivan de tal pecado son gravísimas:

---

[8] No queremos ahora emitir nuestra opinión sobre el libro de Marèchal, que presenta serias dificultades. Por el momento nos contentamos con indicar al lector los siguientes orientadores estudios críticos: ROLAND-GOSSELIN, "Bull. Thom." (1927), 14, id. (1928), 231, id. (1930), 33; P. DESCOQS, "Præ. Theol. natur.", I, pp. 63-114; E. PRZYWARA, "Kantischer und tomistischer Apriorismus", en "Phil. Jahr." (1929), pp. 1-24; B. ROMEYER, "Gregorianum" (1927), pp. 307-322; etc.

[9] "Le point..." Cah., I, p. 185: "Tout s'explique—dice Marèchal—si l'on veut bien se rappeler que Suarez... vivait dans une ambience créée par le nominalisme, et que malgré sa reaction expressement réaliste en logique, il n'avait pas reussi a se degager completement, en metaphysique, d'influences que deminuaient-d'aucuns disent qui faussaient—d'avance la portée d'un effort meritoire. Suarez en effet, comme Duns Scot, comme Occam, posee en thése la connaissance intellectuelle directe du singulière matériel, l individuation des choses sensibles independenment de leur matiere, l'identité réelle de l'essence et de l'existence"...

[10] Ratificamos en absoluto las siguientes afirmaciones del P. N. PICARD, O. F. M., "Quoad hæc Marechal jam magnam partem operis absolvit; et Auctor noster (Giacon) simpliciter repetit conclusiones ad quas ille cum Seeberg et Landry pervenit, quin addat vix unam ideam originalem nec demonstrationem vere solidam suarum affirmationum" ("Antonianum", XIX, Jan.-Apr. 1944, p. 92).

[11] Giacon llega a afirmar esta monstruosidad: "Suárez afferma che il principio de contradizione forse non vale universalmente" (o. c., p. 689).

[12] O. c., p. 680, y al texto que cita Giacon para probarlo (*De Ani.*, IV, 3, p. 5-8) añade esta expresiva nota: "si sente tutto il modo di argomentare proprio di Occam" (id.).

"lógicamente no pueden ya distinguirse los sentidos del entendimiento ni puede salvarse el compuesto de alma y cuerpo; desaparece la agilidad mental para concebir la verdadera analogía del ente, sus principios reales..., etc., etc." [13].

Todavía es más claro e incisivo en su reciente opúsculo SUÁREZ. Veamos algunos de sus párrafos [14]:

"La preocupación de mantenerse en contacto con la realidad concreta hará afirmar a Suárez en gnoseología el conocimiento del singular como tal; de la solución de esta cuestión se seguían las restantes determinaciones gnoseológicas. Así en metafísica, para salvar el singular concreto, el existente en su radical unidad, Suárez negará a la materia el oficio de principio de individuación, no admitirá la distinción entre la esencia y la existencia, etc., etc., etc.

Al nominalismo escolástico le había parecido que nuestro entendimiento nada conocía más directa e inmediatamente, y por lo tanto nada más propia y completamente que los seres singulares materiales... Santo Tomás había sostenido la posición rigurosa que niega al entendimiento humano el conocimiento del singular en cuanto tal. Por el contrario, el nominalismo occamístico había hecho de este conocimiento su dogma fundamental. Suárez, aun no admitiendo otras posiciones nominalistas, se adhiere, según las exigencias de los tiempos, a la doctrina del conocimiento directo del singular... Si bastaba la simple presencia del fantasma en el alma para que el entendimiento se determinase a conocer los objetos en él representados..., bastaba la presencia de los objetos para que el entendimiento los conociese en su misma singularidad, inmediata e intuitivamente, Era el nominalismo de Occam..." [15],

---

[13] O. c., id.: "logicamente non si distinguono più i sensi dall'intellectto, e il composto di anima e corpo non è più salvato; non c'è più l'agilità mentale per concepire la vera analogia dell'ente e i principi reali dell'ente..., etc."

[14] "SUÁREZ", en la colección "Gli Uomini e la Civiltà". Brescia, 1945.

[15] "La preocupazione di mantenersi a contatto con la realtà concreta farà affermare al Suarez in gnoseologia, la conoscenza diretta del singolare como tale; dalla soluzione di questa questione seguivano tutte le altre determinazioni gnoseologiche. Cosi in metafisica, per salvare il singolare concreto, l'existente nella sua radicale unità, egli neghera alla materia, l'ufficio di principio di individuazione, non ammetterà la distinzione tra l'essenza e l'existenza..., etc., etc."

Era sembrato al nominalismo scolastico... che il nostro intelletto non conoscesse nulla più direttamente e immediatamente e quindi più propriamente e completamente, che gli esseri singolari materiali... S. Tommaso... aveva mantenuto la rigorosa posizione negante all'intelletto umano la conoscenza del singolare como tale. Il nominalismo occamistico invece aveva fatto di questa conoscenza il suo dogma fundamentale. Il Suarez, pur non ammettendo altre posizioni nominalistiche, aderi, secondo l'esigenza dei tempi, alla dottrina de la conoscenza diretta del singolare... Se poi bastava la semplice presenza del fantasma nell'anima perche l'intelletto si determinasse a conoscere gli oggetti perche in esse rappresentati... bastava la presenza degli oggetti perche l'intellectto li conoscesse, enlla loro singolarita, immediatamente e intuitivamente. Era in nominalismo di Occam", o. c., pp. 35-41. No es la de Giacon una posición aislada; obedece a un ambiente, y quizá a un clima de partidismo, contrario a una sana y fecunda libertad de pensamiento, que pretende crear autoritativamente una verdadera *dogmática filosófica*, esencialmente contraria a la naturaleza de la filosofía. No puede darse como *dogma* que toda separación de determinado sistema es sin más una decadencia. Creemos que no puede decirse que el siglo XVI señale una decadencia del pensaminto filosófico escolástico, como tampoco puede ase-

Es ciertamente extraña la simplicidad de líneas a que reduce el problema Giacon y mucho más extraña todavía la facilidad, en este caso exactamente nominalista, con que apellida filosóficamente a un pensador, considerando la dificultad de la *filiación filosófica*, único y solo posible lazo de parentesco intelectual, pues en filosofía, propiamente hablando, no se da la adopción.

Mas la cuestión, bien o mal, está planteada y es necesario que no sólo por las razones extrínsecas de una acusación, sino por las razones intrínsecas del problema mismo, eje, a lo que creemos, de una sana Gnoseología, le dediquemos las presentes páginas.

I.—Preámbulos generales a la Gnoseología de lo singular.

1. *Trascendencia gnoseológica de lo singular.*

El llamado problema crítico es un problema de luz con todas sus impenetrables oscuridades. La luz ilumina, pero es celosa de sí; deja y hace ver, pero no se deja penetrar, ocultándose en el recato inviolado e inviolable del misterio. El forcejeo tenaz de la física por llegar a la esencia de un rayo de luz es un forcejeo paralelo al de la filosofía por penetrar en la vibración luminosa del conocimiento. El físico y el filósofo, con colosales desventajas para éste, se hallan ante los tenebrosos destellos de la luz, destellos tenebrosos que han por necesidad de resolverse con la misma luz, o la luz ofuscante de la física, o la luz impalpable de la filosofía. Nada más oscuro que la luz, como nada más oscuro que el conocimiento... La Gnoseología como ciencia no es sino el esfuerzo tenaz y sistematizado, esfuerzo concentrado en la valoración objetiva de la vibración cognoscitiva *como vibración*, es decir, como haz luminoso que ata en un destello de luz el pensamiento y el ser.

Que el "ser" sea el objeto del conocimiento es una verdad jamás discutida por lo evidente. Mas el "ser", abstractamente considerado, el "ser" sin una realización concreta, es como *instrumento gnoseológico*, una noción perfectamente *inútil* en la que no podemos apoyarnos sólidamente en orden a una solución positiva, y no apriorística, del problema,

---

gurarse que el único punto de resurgimiento, paralelo al siglo XIII en grandeza y vigor filosófico, sea en su segunda mitad el pasado siglo. En ese supuesto e inmenso foso que va del siglo XIII al siglo XIX, escribió Suárez sus "Disputationes Metaphysicae", que valen tanto, por lo menos, como las Comedias filosóficas que escribía el P. Liberatore.

si no es que en vez de inútil prefiramos llamarla perniciosa, pues en ese abstracto "ser" pueden apoyarse todas las gnoseologías, desde las más rígidamente sujetivistas hasta las más crudamente realistas. El "*ser gnoseológico*" es un ser "*concreto*", en su realidad "*existente*", singular, por lo tanto, e individual; el "ser" en su pureza, casi en su ingenuidad ontológica, sin velos de hipótesis que desvanezcan la sencillez y diafanidad de sus líneas. El "ser gnoseológico" es el ser no *consecuencia*, sino un ser *principio*, o sea, un ser origen de las construcciones del pensamiento y que se resiste a ser considerado como simple corolario de hipótesis mejor o peor fundadas. El "*ser gnoseológico*" no puede ser la expresión de una teoría; por el contrario, ha de ser la teoría la expresión del ser.

Pero tratándose del conocimiento humano, carente en absoluto de herencias innatistas, y, determinando aún más, tratándose del conocimiento humano en sus funciones de primera línea, directas y fundamentales (pues los conocimientos analógicos de lo espiritual son, gnoseológicamente hablando, conocimientos consecuenciales y de segundo orden), y siendo evidente el viejo apotegma escolástico *omnis cognitio incipit a sensu;* el "*ser gnoseológico*", el ser concreto, considerado como punto de partida objetivo del debatido problema, no es ni puede ser otro que el *singular concreto material*, conocido en primer lugar *sensitivamente*.

No posee nuestro entendimiento órganos receptores directos de lo espiritual; no se ven las almas como se ven los cuerpos. Por consiguiente, el saber situarse ante ese concreto *material* es de una importantísima trascendencia gnoseológica, y así la Gnoseología es en gran parte un problema de posición, un problema de orientación hacia la realidad de un "ser" que se nos presenta con la infalsificable realidad de su misma entidad.

Creemos que algunos sectores de la filosofía escolástica se debaten hoy ante las exigencias gnoseológicas, que arrancan de una intuición de lo singular en cuanto tal y al que no pueden llegar directamente como exige la naturaleza del conocimiento esencialmente *directista*, en fuerza de ciertos postulados, tanto ontológicos como gnoseológicos, que están aún muy lejos de poder ser admitidos como ciertos. La Gnoseología estudia primordialmente, y en cuanto problema únicamente, el primer choque cognoscitivo entre el pensamiento y el "ser". Si ese primer choque da un resultado negativo y el "*ser gnoseológico*" queda en la penumbra de lo desconocido será muy difícil construir una Gnoseología plenamente satisfactoria. Más adelante vemos la razón íntima de

estas palabras; por el momento es suficiente haber hecho resaltar la importancia de lo singular, concreto y material; concreto y material en orden al problema del conocimiento. Ni extrañe la exaltación del conocimiento sensitivo. Su importancia es fundamentalísima en el problema gnoseológico. Si el conocimiento humano comienza en los sentidos, la depuración gnoseológica de éstos ocupa el *primer plano* del problema, o mejor explica la misma existencia del problema. La visión de las cosas en Dios, las intuiciones abstractivas sin intervención gnoseológica de los sentidos son en gnoseología puros mitos.

2. *Notas históricas sobre la cuestión.*

No queremos dar aquí una nota completa sobre la historia de la gnoseología de lo singular; nos contentamos con una somera indicación para desvanecer un postulado intrínseco en toda esta cuestión, admitido con los honores de axioma; y es que la tesis del conocimiento directo del singular material es exclusiva del nominalismo o, por lo menos, es propia de la Escolástica decadente y consecuencia de ciertas supuestas desviaciones... No creemos que se pueda hablar así.

El elemento fatal de la concepción gnoseológica de Platón, la *ininteligibilidad* de la materia, de esa materia eterna platónica, caos irreductible a formas y moldes cognoscitivos, pasó íntegro a la concepción gnoseológica de Aristóteles[16]. Era evidente que si de esa materia se hacía la razón de ser de lo concreto y singular había de participar éste de la misma radical impotencia e incapacidad de inteligibilidad; ese singular material sería incapaz de despertar una idea de sí. Aristóteles, lejos de resolver el problema gnoseológico planteado por Platón, no hizo sino suavizar sus estridencias, dejando absolutamente intacta la dificultad y complicando la marcha de su gnoseología. Platón, en efecto, podía sacrificar lo singular contando con el mundo de sus Ideas; Aristóteles, en cambio, ciñéndose al conocimiento sensitivo como germen gnoseológico, daba el primer paso a ciegas, dejando al singular material (su verdadera célula gnoseológica) en la oscuridad a causa del prejuicio de la ininteligibilidad de la materia. La tesis platónico-aristotélica, sin más y sin atenuaciones ni correcciones fundamentales, pasó también íntegra a la Escolástica.

---

[16] J. SANTELER, "Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?" (Zeits. für Kath. Theol., 59 (1935), 161).

Pero no siempre se admitió tal posición. San Agustín ya protestaba contra los que pretendían negar que las cosas sensibles y corporales fuesen conocidas mediante una intuición mental [17]. De hecho tenemos que reconocer que tardó en plantearse esta cuestión de una manera completa y explícita, y a ello contribuyó no poco el absorbente interés por la cuestión de los universales, que veló algún tanto el punto del conocimiento del singular. En el siglo XIII la cuestión se aborda sólo indirectamente, es simplemente una cuestión consecuencial a las cuestiones metafísicas, y por ello la misma solución dada a la cuestión básica de los universales puede considerarse no inexacta, sino incompleta.

Mas donde se halla un verdadero proceso científico del problema, abordado directamente, es en obras de Mateo d'Aquasparta (1235-1303). Este autor, aunque reconoce que es difícil explicar cómo se conoce el singular material, afirma resueltamente que el singular es conocido directamente, como lo demuestra la fe, la autoridad y la razón [18]. La posición, perfectamente defendible y con indiscutibles ventajas gnoseológicas, se robusteció con Escoto, que penetró el primero con profudidad crítica en las relaciones de lo universal con lo particular y de la independencia y objetividad de éste. Indudablemente la idea de individuo iba pasando al centro de la especulación filosófica (Nicolás de Cusa, Giordano Bruno...) hasta que tomó forma exagerada y falsa en el monadismo de Leibniz.

Guillermo de Occam representa en el problema, si nos fijamos sobre todo en los avances de Escoto, un verdadero retroceso. La intuición sensitiva, única admitida por el tomismo, carecía en Occam de todo valor, pues le resultaba inútil e insuficiente para darnos una noticia exacta y cierta del mundo exterior. Quedaba reducida a un mero soporte inicial, era una simple condición gnoseológica para hacer posible la intuición intelectual, y perdía, por lo tanto, en el pensamiento del Venerable la fundamental importancia que tenía en las construcciones gnoseológicas de Santo Tomás y Escoto; importancia que reconoció y destacó el Eximio. Occam quedaba reducido a la intuición intelectual, pero entendiéndola en un sentido rígido, o sea de *pura intuición*, y por consiguiente, privaba al entendimiento de la función abstractiva y universa-

---

[17] "Ratiocinationem... illam philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intelligibilia videri et sensu corporis sensibilia id est corporalia, ut nec intelligibilia per corporis sensum, nec corporalia per se ipsa mens intueri... et vera ratio et prophetica irridet auctoritas..." (De *Civ. Dei*, 1, XXII, c. 19).

[18] E. Chiocchetti, "Note di Gnoseologia", "Riv. de Fil." Neo-Scol. XXXII (1940), p. 283.

lizadora; la *abstracción* quedaba reducida a su vez a una actividad de mero uso interno, clasificadora de los datos de la intuición. Todas las disquisiciones de Occam sobre el conocimiento del singular arrancan de este dilema: o no conozco nada, o no puedo conocer otra cosa que lo singular; y como para conocer lo singular me basta la intuición directa e inmediata intelectual, todo lo demás: especies, entendimiento agente..., etc., en el sentido defendido por la Escolástica, sobra, es obra muerta que pesa y estorba el avance del pensamiento.

El Eximio recogía todas estas corrientes, y depurándolas de prejuicios e hipótesis no fundadadas, se acercaba a una solución definitiva del problema gnoseológico, y ciertamente por caminos muy alejados tanto del nominalismo como del realismo exagerado.

3. *Términos y estado de la cuestión.*

Un fenómeno fundamental cognoscitivo es que mientras los sentidos aprecian la multiplicidad de los diversos individuos (éste, ése, aquél... hombre), el entendimiento los reúne en una verdadera unidad (hombre), que se realiza totalmente en los diversos singulares. Si de aquí concluímos que el conocimiento sensitivo percibe la multiplicidad y diversidad de los seres que nos rodean, y que la identidad o reducción a la unidad cognoscitiva es obra del entendimiento, habremos deducido una verdad clara y cierta, admitida en su generalidad por toda la Escolástica. Sobre esta cuestión ni se ha planteado ni se puede plantear dentro de la Escuela un verdadero problema.

Pero si nos adentramos en los hechos registrados, inmediatamente se nos ofrece la cuestión del radio de acción tanto del sentido como del entendimiento, pues vemos que tanto el entendimiento como el sentido actúan cognoscitivamente sobre el mismo objeto (hombre), y además sabemos que todo conocimiento empieza por el sentido. Así, pues, está perfectamente justificada esta pregunta: ¿entendimiento y sentido pueden coincidir directa e inmediatamente en un mismo objeto? O más bien: ¿actúan en zonas separadas cognoscitivamente de manera que el objeto formal del uno sea inabordable inmediatamente para el otro? ¿Cuál es el dominio propio y directo del conocimiento intelectual? En otros términos se pregunta si no existiendo extramentalmente más que lo singular puede éste presentarse siempre como algo "inteligible" y no solamente "cognoscible" a la potencia sensitiva.

A) *Concepto de inteligibilidad.*

"*Quidquid est intelligibile*—dice Suárez—*potest intellectu cognosci; nam intelligibile et intellectus sibi mutuo adaequantur*" [19].

La proporción señalada por el Eximio es clara: si "visible" es lo que se puede ver o lo que puede presentarse como objeto de visión, "inteligible" (entendible) es lo que se puede entender o puede presentarse como objeto del conocimiento intelectual.

Planteada esta noción general, nos da Suárez otro principio fundamentalísimo en gnoseología: "Es inteligible todo lo que tiene entidad" (ídem). Según esto, el objeto adecuado y propio de nuestro entendimiento es el ser en toda su extensión, y, por lo tanto—añade Suárez—"cuanto tiene entidad puede ser conocido por nuestro entendimiento" [20].

Sin embargo, esta noción es demasiado genérica, y no iluminaría suficientemente el punto de la dificultad. Si "intelligibile" fuese sólo aquello que es alcanzado por la inteligencia de alguna manera, ni importa cómo, no habría discusión posible, pues nadie ha negado que el singular material sea inteligible en este sentido generalísimo. Suárez nos da una definición más restringida y precisa:

"La cosa sensible y material es el objeto proporcionado al entendimiento humano, según su estado natural..., y aquello se llama objeto proporcionado del entendimiento, que puede ser conocido por éste mediante la especie propia" [21].

En el presente problema "inteligible" es todo aquello que puede ser directamente y en sí objeto de un concepto, uno y determinado, motivado "per speciem propriam", es decir, de una manera cognoscitivamente directa e inmediata. Ahora bien, un objeto sensible puede ser un objeto perfectamente inteligible en un sentido estricto, según la doctrina de Suárez, que cree interpretar rectamente en este punto la doctrina del Angélico [22].

---

[19] *De Ani.*, IV, 1, 2: "quidquid habet entitatem est intelligibile" (id).

[20] "Quidquid entitatem habet potest ab intellectu nostro cognosci." *De Ani.*, IV, 1, 2. Una experiencia elemental nos confirma en ello, dice el Eximio: "Intellectus noster cognoscit Deum, angelos, res materiales, earumque occidentia et essentiam..." (*De Ani.*, IV, 1, 2).

[21] "Objectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis... Illud autem est obiectum proportionatum intellectui quod ab illo per propriam speciem potest cognosci" (*De Ani.*, IV, 1, 5; *De Trin.*, IX, 9, 8).

[22] "Et haec est mens D. Thomae... (*De Ani.*, IV, 1, 5). Adviértase el sentido estricto de *inteligibilidad* en Suárez; *inteligible* se opone en la mente del Eximio a *descriptible*, con ayuda de otros conceptos.

Mas ¿qué se entiende por "res sensibilis" como objeto inteligible? ¿Se trata de un conjunto de accidentes (sensibles, propios y comunes) que envuelven la "res sensibilis", o es más bien la sustancia material debajo de los accidentes? Puede ser ambas cosas, pues un objeto material puede ser objeto cognoscible proporcionado del entendimiento de dos maneras: una cuando el objeto cognoscible se representa intencionalmente por la *propia especie*, y en este caso sólo el conjunto de accidentes por sí sensibles forman la "res sensibilis" inteligible. Mas se da otra manera de realizarse esta proporción, y es cuando esa "res sensibilis" puede conocerse *quidditativamente*, al menos por sus efectos, y en este sentido la "res sensibilis" es la misma *sustancia material* la que es objeto proporcionado del entendimiento humano, y, por lo tanto, puede ser un verdadero inteligible, representable por conceptos propios y no ajenos.

La dificultad de esta inteligibilidad de la sustancia material proviene indudablemente de la desproporción ontológica de lo material con lo espiritual. Mas advierte Suárez profundamente que aun admitiendo la real desproporción ontológica señalada, hay que tener presente en todas las dificultades que de ella pudieran originarse contra el conocimiento que el alma es *verdadera forma sustancial del cuerpo*, y, por lo tanto, en alguna manera se rebaja ("quodammodo demittitur") para sufrir una acomodación proporcionada al elemento material que informa, aunque por ser inmaterial exija entender inmaterialmente.

B) *Concepto de singularidad.*

El Eximio opone en la presente cuestión lo *singular* a lo *universal* e identifica en absoluto *singular* e *individuo* [23]. Recuérdese que la raíz metafísica del problema está en el principio de individuación, de singularidad: singular es exactamente igual a *infraespecífico*. No es que en la escala porfiriana los universales género y especie no tengan una *individualidad*. En realidad, "animal", "hombre", son dos conceptos individuos, inconfundibles y diversificados de todos los demás. Mas no es ésta una singularidad propia; se trata exclusivamente de una singularidad extensiva o sea de una unidad numérica opuesta a la multiplicidad, concepto evidentemente distinto de universalidad. Lo singular concreto e

[23] *De Ani.*, IV, 3, tit. "Supponendum est ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali non solum relative, quatenus secundum mentis comparationem... individuum speciei subjicitur... opponitur ergo quasi privative fere ad eum modum quo unitas multitudini opponitur" (DM, V, 1, 2).

infraespecífico, como opuesto a lo universal, es una unidad si se quiere cognoscitivamente más compacta, pues se trata de una unidad desde el punto de vista de la comprehensión; es decir, se trata de un ser en estado de diferenciación no específica, sino estrictamente individual.

Suárez insiste en este concepto de singularidad, y su esencia la pone en la *incomunicabilidad*, y así dice: "Por esta negación de comunicabilidad o de división esta unidad es singular e individua..., y la razón de ese uno singular e individuo hay que ponerla en la negación de la comunicabilidad" (DM, V, 1, 2-3). Por lo tanto, el concepto objetivo de "humanidad" no es singular, pues no excluye la comunicabilidad, mientras que por incluir una rígida incomunicabilidad es estrictamente singular e individuo el concepto objetivo de esta humanidad" (id.).

Ahora bien, y se trata de una importante premisa de la gnoseología suareciana, todo ser actualmente existente es rígidamente singular e individuo: "res omnes quæ sunt actualia entia, esse singulares et individuas" (DM, V, 1, 4), y esto en sentido absoluto, tanto que repugna como intrínsecamente contradictorio el que exista algo que no sea singular e individuo, aun interviniendo la divina omnipotencia [24]. Y que habla el Eximio de una singularidad en estricto sentido infraespecífico es evidente, pues del concepto de singularidad deduce inmediatamente que la noción específica "hombre" no puede existir como realmente existente (ídem, n. 5).

Estas nociones las juzgamos importantísimas. Lo "singular" es algo casi indefinible, que envuelto en la nomenclatura filosófica llega a oscurecerse. Lo singular es el todo definido y concretísimo de la realidad. Y decimos que gnoseológicamente es una noción importante (y creemos que es ésta una conquista apreciable del Eximio), pues en ella se cifra la depuración definitiva del platonismo gnoseológico que perseveraba en la Escolástica.

---

[24] No se nos oculta que pueda tildarse esta rigidez del Eximio de nominalista. Si no queremos hacer cuestión de meras palabras, el ser existente es *totalmente* singular, es decir, nada hay en él que ontológicamente, y antes de la operación de la mente, no sea estrictamente singular. El que Occam haya dicho que el singular es un bloque de realidad encerrado en sí mismo, no le hubiera impedido elaborar un verdadero universal si hubiese sabido salvar en su demoledora crítica sanos y eficaces instrumentos gnoseológicos. El singular para Occam era, en efecto, un bloque impenetrable, no por ser totalmente singular, sino porque carecía de instrumentos para penetrar.

C) *El problema.*

Como puede deducirse de estas notas preliminares, el problema planteado, y en el que se quiere cimentar una grave acusación contra el Doctor Eximio, admite diversos sentidos o contenidos filosóficos, no distinguidos por los que atacan al gran Doctor. Ciñéndonos al tema, el problema en su expresión más exacta y más propia, puede formularse así:

El conjunto de notas infraespecíficas, conjunto que forma un todo incomunicable, cuya expresión real es una singularidad numérica estricta, ¿es o no es inteligible como tal conjunto, singular y numérico? O más bien, ¿se limitan nuestros conceptos a lo estrictamente específico?

¿Crea el mundo estrictamente específico al rayo luminoso de mi actividad cognoscitiva una barrera infranqueable que le impide llegar a la singularidad objetiva, que será conocida por maneras arcanas y recónditas? ¿Será la singularidad material un óbice a la inteligibilidad? ¿Por qué si lo es en una misteriosa segunda actividad indirecta no lo ha de ser también en la primera directa siendo las razones las mismas? Como veremos, un sector de la Escolástica teme a la contaminación *cognoscitiva* con la materia. El Eximio se decide resueltamente por la inteligibilidad de la singularidad existente material y formula la que podríamos llamar la "tesis escándalo" [25] del suarismo. Analicemos semejante tesis y, sobre todo, comparémosla con las diversas posiciones de otros sectores de la Escolástica.

II.—Diversas posiciones escolásticas ante el problema.

Para justipreciar con toda precisión posible la posición del Doctor Eximio es absolutamente necesario que nos detengamos en exponer los diversos puntos de vista adoptados en la Escolástica ante el singular material, en orden a sus posibilidades inteligibles, y calibrar libremente su valor gnoseológico.

1. *Punto de vista del tomismo-cayetanista.*

"Santo Tomás—dice exactísimamente Suárez—opina que los objetos singulares no son conocidos directamente, sino sólo reflejamente, es decir, no son conocidos median-

[25] "Suárez—dice Teixidor—universali philosophorum contemptui objicitur vel hac sola ratione, quod nempe sustinuit intellectum nostrum in hac vita cognoscere directe singularia materialia" ("Phil. Jahr.", 25 (1912), 4, p. 10).

te su especie propia, sino mediante la especie universal, haciendo una cierta conversión al fantasma" [26].

Por lo tanto, el último inteligible humano es la *naturaleza específica*, en su sentido más riguroso, es decir, la esencia del ser material tal como la dicta ontológicamente la forma sustancial, de manera que ni el *individuo* como tal, por las circunstancias infraespecíficas de realización *material*, ni el *género* al que no corresponde ninguna forma sustancial real, son inteligibles humanos [27]. No vamos a detenernos en exponernos un punto de vista suficientemente conocido y expuesto en otras partes [28]. La tesis tomista, aun entendida con la rigidez que le dió Cayetano, es evidente, supuesto el principio de individuación defendido por dicha escuela, y supuesto sobre todo un importantísimo principio gnoseológico (admitido como postulado y como *hecho*, pero no probado ni como hecho ni como postulado), a saber: *la materia es incognoscible*. Si a esto se añade que, según el cayetanismo, conocer es esencialmente desmaterializar, y desmaterializar es desindividualizar (noción del conocimiento esencialmente *ontológica* y de ninguna manera *gnoseológica*), es evidente, repetimos, y maravillosamente construída la posición dicha..., aunque no acaba de verse, con toda la precisión que exige la gnoseología, cómo una imprecisa "*quasi reflexio*" pueda unir intencionalmente, siquiera sea indirectamente, en el rayo de luz cognoscitivo, el pensamiento y el ser, extremos tan alejados cognoscitivamente.

El cayetanismo, sea por las razones que quiera, y todas se reducen al postulado de la materia en relación con el entendimiento antes indicado, carece en absoluto del que consideramos imprescindible escalón inicial en el problema del conocimiento: una intuición intelectual del ser, del ser antonomásticamente gnoseológico, es decir, el *ser singular ma-*

---

[26] *De Ani.*, IV, 3, 2. "S. Thomas—dice exactísimamente Suárez—opinatur singularia non cognosci directe sed reflexe tantum, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam conversione ad phantasma". Suárez interpreta estrictamente a Santo Tomás. Sin embargo, la verdadera mente del Angélico en este problema queda oscura. Desde luego unas ciertas atenuaciones de frase que Cayetano omitió dan al pensamiento del Angélico una tonalidad demasiado rígida. Que no es arbitraria nuestra apreciación si se considera despacio el siguiente ambiguo pasaje del Angélico: "Intellectus qui singulare cognoscit alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit, per formam quodammodo materialem, unde per illam formam non potest se extendere eius cognitio ultra singulare. Sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare" (In IV Sent., d. 50, q. 1, a. 3, ad 3).

[27] "Ultima intentio naturae—dice el Angélico—ad naturam, non autem ad individuum neque ad genus". S. Th. I, q. 85, a. 3, ad 4. Cfr. id., q. 86, a. 1, resp. q. 85, a. 1, ad 2-3; q. 12, a. 8, ad 4, *De Anima*, a. 20.

[28] Véase, por ejemplo, MARÈCHAL, "Le point..." Cah. V; ROUSSELOT, L'intellectualisme..."; SENTROUL, "Kant et Aristote"; RABEAU, "Species. Verbum"; etc.

terial [29]. Tal posición, perfectamente defendible, pero de ninguna manera cierta hasta el presente, tiene el inconveniente gnoseológico de acercarse al ser y envolverlo en postulados e hipótesis que impiden su visión exacta. El que antes llamamos "ser gnoseológico" no existe propiamente en el cayetanismo, o mejor, queda desconocido, pues en su composición real un cincuenta por ciento queda en tinieblas para el entendimiento. La posición no deja de tener sus peligros, como sinceramente se reconoce por algunos de sus defensores [30].

Si añadimos a esto el otro supuesto, también esencialmente gnoseológico y también admitido axiomáticamente, a saber: el entendimiento es *a lo más* una facultad primariamente receptiva de lo universal; el peligro, o mejor, el aspecto peligroso se acentúa, y precisamente desde nuestro punto de vista. Cabe preguntar, en efecto, por el sentido real de la clásica definición de la verdad "adæquatio intellectus et rei" que habrá de darse entre el "ser" y la mente, sino entre ésta y la forma (que no es el ser). Sólo por una complejísima y ulterior operación conversiva de la mente, el singular quedará confusamente incorporado a la igualdad sustancial de la verdad. El tomismo cayetanista, por lo tanto, arranca en gnoseología de una radical desconfianza en la mente para conocer el ser gnoseológico: el singular. Claro que se defiende el conocimiento del singular, conocimiento propio indudablemente, aunque indirecto; mas la cuestión está en apreciar el valor epistemológico de tal

---

[29] Creemos opinativamente que la situación del cayetanismo es gnoseológicamente incómoda y deficiente ante las exigencias comprobatorias de la Crítica, que originariamente arranca de lo *real*. Sus defensores quieren abrirse paso de cualquier manera en busca directa de lo singular. La rígida posición de Cayetano, gnoseológicamente despreocupada en una época en que no existían ni las suspicacias ni las malas intenciones criticistas, y la subsiguiente explicación del Verbum mentis, dificultan seriamente la solución del llamado problema crítico... Los extremos de Cayetano recluyen demasiado al pensamiento dentro de sí. Sospechamos que esta dificultad preocupa al tomismo moderno, que intenta salvarla con un *intuicionismo*, difícil de acoplar con la antigua teoría. Así, mientras unos, como R. JOLIVET, "L'intuition intellectuelle...". "Arch. de Phil.", XI, c. II, 1934, sostienen el hecho y la posibilidad de una intuición real en el tomismo, otros, como SIMONIN ("Bull. Thom.", 1932, n. 377; 1935, n. 590), niegan sencillamente que en el tomismo pueda hablarse de una intuición verdadera de lo real... "Les formules abondent—dice ROMEYER—qui paraissent a leur endroit, majorer le valeur de nos concepts et sousestimer celle de nos reflexions intuitives. De commentaturs modernes... agravent le cas de saint Thomas, sans le vouloir certes, en exagerent cette tendence. C'est aut point que s'il fallait s'en tenir aux textes les plus ressassés e surtout aux interprétations innocemment néosensistes qu'en proposent les manuels, force sera bien de conc'ure a léchec partial de la gnoseologie thomiste" ("Saint Thomas et notre connaisance de l'ésprit humain", en "Arch. de Phil.", VI (1928), II, 16).

[30] "Les Thomistes contemporaines... si l'on n'y prenait garde, on pourrait donner une portée indealiste" (JOURDAIN MESSAUT, O. P., "Rev. Thom.", 17 (1934-1935), páginas 221-222).

conocimiento indirecto, valor tan difícil de precisar como difíciles de resolver son las dificultades que tal indirecto conocimiento presenta en el terreno psicológico. Gnoseológicamente no acaba de verse por qué el entendimiento ha de sospechar la existencia *extramental* de un ser *desconocido*. Si realmente "no hay en nuestro entendimiento humano especie inteligible que explícita o implícitamente represente el singular material" [31], es difícil comprender cómo el entendimiento puede abrirse paso hasta el ser singular, el ser gnoseológico por excelencia. Más aún: cabría preguntar cuál era la utilidad gnoseológica de las especies.

Personalmente opinamos que en la construcción de la hipótesis del conocimiento indirecto influyen exigencias más o menos explícitas que provienen del campo de la teología.

2. *Posición de Escoto.*

El Doctor Sutil adopta una posición indudablemente más clara y menos apriorística. El ser se la presenta como es: singular. La mente de Escoto se pliega más a lo real, se ciñe más al ser gnoseológico; por lo tanto, parte de un punto más positivo, y su posición gnoseológica es en este aspecto más segura.

Fuera de esta ventaja gnoseológica general, es aún difícil de determinar el perfil criteriológico del Doctor Sutil; así, mientras Stockl, en su *Historia de la Filosofía de la Edad Media* (I, 128), considera a Escoto como un realista extremo, Prantl en su *Geschichte der Logik* (II, c. XIII, p. 36) cree que Escoto es en cierta manera nominalista. Sin embargo, creemos que su posición fundamental ante el singular encierra una positiva ventaja, aunque no del todo conseguida [32]. Y la razón nos parece obvia: Escoto, como dijimos, se pliega más a lo real, pero su posición gnoseológica inicial no aparece del todo clara, o por lo menos deja lugar a dudas. Inicialmente parte de la misma desconfianza radical de que partía el Angélico, apoyándose en Aristóteles: la desconfianza radical en la capacidad del entendimiento humano para igualarse (adæquatio) con lo *real*. Por eso, aunque nuestra potencia cognoscitiva llega ciertamente a lo real y singular, no queda claro con todo si ese singular conocido es conocido por ser singular o es conocido porque "*en*" ese sin-

---

[31] "El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás", por Fr. Manuel Barbado, O. P. "Ciencia Tomista", 224 (1947), abril-junio, 289; cfr. p. 323.

[32] Véase J. Martínez, "Criteriología escotista. Doctrina textual del B. J. Duns Escoto", en "Verdad y Vida", 12 (1945), 651, 13 (1946), 61.

gular se encierra un elemento *universal*, que no se abstrae como en el tomismo, sino que se conoce "en" el singular, y es la razón última de la verdad lógica. Ese universal está en el individual, real y modalmente identificado con él, aunque (este es el punto inadmisible en la teoría de Escoto) *formalmente* distinto.

Puede apreciarse fácilmente la desconfianza en la capacidad de entendimiento antes indicada: no es ya el singular como *singular* el conocido; el objeto del conocimiento será el singular en efecto, pero *por razón del universal* en él encerrado. De esta manera queda en pie el principio gnoseológico aristotélico, con la misma interpretación rígida del cayetanismo "intellectus est facultas universalium". Habrá indudablemente una igualdad lógica, pero será entre el entendimiento y la "res" singular como depositaria de lo universal; siempre el universal será el objeto primario y formal del pensamiento.

El "singular" de Escoto no es ciertamente el "singular" tomista. Si vale expresarnos así, diríamos que lo que acontece en la fantasía según Cayetano, acontece en la realidad según Escoto; pues así como el singular es conocido en el universal por la "conversio ad phantasma" según Cayetano, así el singular es conocido en el universal ontológico en que se haya envuelto. No aparece, pues, en Escoto el singular como una verdadera célula germinal de la gnoseología, capaz de resolver satisfactoriamente el difícil problema de los conceptos universales.

3. *Posición de Occam.*

Más importante es para nuestro estudio la actitud gnoseológica del Venerabilis Inceptor ante el singular.

Si tenemos presente que Occam camina siempre de la lógica a la metafísica, no siendo el pensamiento el que ha de acomodarse al ser, sino que el ser ha de conformarse con el entendimiento y sabiendo por otra parte la exagerada simplificación que de éste hizo el Venerable, es consecuencia evidente la también rígida simplificación a que había de ser sometido el "ser".

Occam llevó un primer sano intento hasta un extremo absolutamente inadmisible. El complejo nudo de enigmas que la especulación escolástica tradicional quería resolver con un complicado juego de hipótesis y abstracciones fué atacado por Occam mediante un recurso permanente a la experiencia. La experiencia iba a ser su único y gran instrumento científico.

En el terreno de la filosofía del conocimiento, la dificultad vivamente aprehendida por el Venerable era la separación radical y total de la realidad y el espíritu, herencia sagrada de la filosofía griega. Esta separación constituía una dificultad real para la unidad cognoscitiva, que la Escolástica había resuelto con una cierta interacción de elementos por ambas partes, y así presuponía, por un lado, en la realidad, algo que correspondiese a la universalidad del pensamiento, mientras por otro admitía en el pensamiento una imagen (especie) de lo real e individuo. El primer presupuesto obedecía a la imperiosa necesidad de buscar una base objetiva al conocimiento científico; el segundo era expresión de las exigencias onto y gnoseológicas del individuo. De hecho se planteaba un problema de equilibrio, que ni la Escolástica del siglo XIII ni Guillermo de Occam supieron guardar, y el punto de equilibrio era el problema crucial de la gnoseología. del individuo. En la síntesis tomista del siglo, el individuo y la individualidad quedaba reducida a un puesto secundario y derivado de la realidad, como una aberración o decadencia de su verdadera naturaleza. Era la consecuencia de una tesis poética de Platón. Claro que una misteriosa reflexión o conversión al fantasma nos hace llegar al singular; pero qué cosa sea esa reflexión no lo explicó el Aquinate, como no explicó tampoco por qué el entendimiento en su proceso abstractivo pueda tropezar con algo no abstracto y universal.

Escoto se vuelve sobre el singular, pues sin él el mecanismo abstractivo se hace imposible. Pero, como ya indicamos anteriormente, no llega a justificar plenamente tal conocimiento.

Occam establece su teoría del conocimiento intuitivo y pone una experiencia rígida y exclusivista, es decir, una intuición inmediata de la realidad actual e individual de las cosas, como lazo de unión y explicación única de la unidad cognoscitiva. Occam procedía de Escoto; mas si en Escoto el conocimiento intuitivo no es un dato experimental, sino una conclusión sacada *a priori*, en Occam el concepto de conocimiento intuitivo tiene todo el valor de un dato exclusivamente empírico, porque expresa la revelación inmediata de la realidad individua.

Con esto el conocimiento intelectual quedaba reducido a una fotografía simplificada del objeto, y esa reducción repercutirá necesariamente en el ser ontológico. Los instrumentos lógicos con que Occam se acerca al ser eran escasos y absolutamente deficientes: una *abstracción* que no es propiamente función ni facultad cognoscitiva, y una *sensación*, que si bien desempeñaba un papel positivo en el conocimiento, es insuficiente para obtener un conocimiento exacto del mundo exterior. No le queda-

ba a Occam más medio útil que la *intuición intelectual*, desprovista de penetración metafísica.

Planteadas estas premisas, Occam tenía que *limitarse* a lo singular. Su doctrina sobre el conocimiento del individuo concreto, lejos de ser el principio de una gnoseología, es un *término*, es un tope fatal que cierra el paso a todo intento metafísico. No es el comienzo fecundo de un sistema.

¿Qué era, pues, para Occam el singular, dadas sus premisas y dados los insuficientes medios de investigación gnoseológica de que disponía? [33]. Creemos que no se puede hablar de un verdadero principio de individuación en Occam. Quien no ve en el ser que intuye sino un todo que se la presenta en su realidad *apariencial* total, sin penetrar los posibles principios o componentes metafísicos que lo integran, no puede plantearse un problema que los supone. Quien admita una composición de acto y potencia, de materia y forma, debe preguntarse en cuál de los elementos se halla la razón última de la individualidad; pero quien no admite esa pluralidad de principios, esa pregunta no tiene sentido. Para Occam, el individuo, singular y material, es "*eso*" que le da la intuición, "*eso*" en su realidad *apariencial* y del que no puede dar otra razón que un *porque sí*, más o menos disfrazado con fórmulas filosóficas. Occam, como Durando, elimina del campo de la filosofía el problema de la individuación, ni podía ser de otra manera, pues tal problema es un problema de orden metafísico y Occam no hizo más que dialéctica [34].

La consecuencia gnoseológica de semejante posición no podía ser dudosa: el "primum cognitum" del entendimiento humano tenía que ser "ese" singular sin fondo metafísico. Giacon nos asegura (I, p. 415) que "el conocimiento del singular era la gran preocupación de Occam". No lo creemos. Occam llegó a *su* singular sencillamente por vía de exclusión, y el proceso occamiano puede resumirse así: de hecho conocemos; no conocemos lo universal, luego conocemos lo singular. Occam se pone en un punto de vista *negativo*. No construye positivamente nada; se en-

---

[33] La simple consideración de estos instrumentos y premisas hubiese apartado a Giacon, como a Mahieu y Marèchal, de la tentación de llamar nominalista al Eximio.

[34] Tal es el sentido negativo de este problema en Occam y tal el sentido de sus expresiones: "quaelibet res singularis extra animam seipsa erit haec, quaelibet res singularis seipsa est singularis". El ser por el mero hecho de existir es singular, y la posición negativa de Occam es clara "nec quaerenda est aliqua causa individuationis". Cfr. In I Sent., 2, 6, P. Q.; id. B.

cuentra con que tiene entre las manos el singular y no busca más. El singular en la gnoseología de Occam es una escoria de su despiadada y exagerada crítica [85].

* * *

Supuestas, pues, estas notas preliminares sobre las diversas soluciones dadas al problema del conocimiento de lo singular, podríamos sintetizar los diversos puntos de vista, para apreciar exactamente la posición del Eximio, en el siguiente esquema:

1. El tomismo y el escotismo partían de un supuesto común, a saber: la mente es primariamente *facultas universalium*. Esta hipótesis, de ninguna manera cierta, no excluye el que la mente sea primariamente *facultas singularium*.

2. Planteada esta segunda hipótesis, caben dos nuevas soluciones:

a) O intentar una solución de tipo *exclusivo*, de manera que la potencialidad cognoscitiva quede agotada en lo singular,

b) o intentar una solución *comprehensiva;* es decir, la mente, aunque primariamente *facultas singularium*, no lo es, sin embargo, de una manera *exclusiva*, es decir, el primer paso para subir al concepto universal verdaderamente objetivo.

La primera solución (*a*), preludiada por Roscelino, es la dada por el complejo *simplificacionismo* de Occam, y desemboca en el agnosticismo crítico;

la segunda (*b*) es la seguida por el Eximio; representa un complemento último y desarrollo definitivo de las soluciones dadas por las síntesis escolásticas del siglo XIII. En esta solución se da una base definitiva (y según modestamente opinamos la única) a un verdadero realismo crítico, alejado tanto de las nebulosidades agnósticas como de las exageraciones realistas e idealistas.

Por consiguiente, y apurando más el punto de vista gnoseológico, la capacidad de la mente para conocer el ser, en el tomismo y en la capacidad el escotismo es sólo parcial, y en el occamismo, prácticamente nula.

No era fácil el problema; el Eximio tropezaba con diversas podero-

---

[85] No nos detenemos en detallar el proceso seguido por Occam, ni es de este lugar; contra lo que suele decirse, el pensaminto de Occam es muy complejo y es sólo aparente su pretendida diafanidad, diafanidad entendemos de desarrollo interno y no de enunciado elemental de proposiciones. El nervio de su sistema está en su noción de intuición, que no percibe ni puede percibir más que el bloque que se le presenta, y esto solamente en su apariencia: exactamente la imagen representada en el espejo en lo que tiene de externo y apariencial.

sas corrientes, que llevaban en sí gérmenes no muy sanos y peligrosos en un futuro desarrollo. Su genio supo situarse y hacer la síntesis de su grandiosa célula germinal gnoseológica; hay un ser por excelencia, el singular, que como tal no sufre una desvalorización cognoscitiva de segundo plano, ni es tampoco una mera apariencia de ser; ese ser de primera línea, con su esencia concreta y realizada, es el primer objeto de nuestro conocimiento. Suárez se adelantaba a resolver la dificultad de Kant, descubría la potencialidad gnoseológica del singular y con ella creaba una filosofía crítica alejada de todo peligro de extremismo.

III.—Doctrina del Doctor Eximio.

Hay que reconocer que el tomismo es perfectamente armónico; pero en esta cuestión el fundamento falla, no pasa de ser la tesis poética de Platón: la incognoscibilidad de la materia. Este postulado y su consiguiente el entendimiento como facultad de lo universal ayudarán a una bella construcción de líneas excesivamente simples; pero no pueden ponerse como fundamento, primero por su misma improbabilidad y, segundo, porque, con relación a una filosofía del conocimiento, constituyen dos aprioris que por fuerza han de viciar esa misma filosofía: suponen sencillamente dos cuestiones cardinales que hay que resolver y no simplemente admitir.

Suárez es más objetivo, más exigente. Su Metafísica no se funda en postulados de tipo gnoseológico: se pliega al ser inflexiblemente y el ser dictaminará. La tesis de la incognoscibilidad de la materia queda reducida a un capítulo bello de la historia de la filosofía, y el pensamiento será, por encima de todos los postulados, la "facultas entis" y la materia del "ser".

En la dificultad de sintetizar las extensas páginas del Eximio procederemos por proposiciones, alejándonos así además del peligro de adulterar su pensamiento.

1.ª Proposición: *"El entendimiento conoce el singular material, formando del mismo un concepto propio y distinto"* [86].

El Eximio, como ya vimos anteriormente, no planteaba una tesis nueva. La novedad consistía en encuadrarla dentro de los principios más

[86] "Intellectus cognoscit singularia formando proprium et distinctum conceptum illius". *De Ani.*, IV, 3, 3.

orgánicos de una gnoseología depurada del realismo platónico. Ni tampoco admite de plano que Aristóteles diga lo contrario, y de hecho, la respuesta a la distinción del Estagirita dada por el Eximio aún está en pie. Del Angélico quizá no podemos dar nada cierto, pues en todas las grandes síntesis pueden hallarse elementos suficientes para satisfacer a todas las simpatías ideológicas.

La argumentación de Suárez es clara:

a) Nuestro entendimiento—dice—forma proposiciones en las que se da un término singular y un término universal; luego si realmente el conocimiento tiene algún valor, el entendimiento tiene que conocer ambos términos por medio de conceptos propios.

Ni vale decir que en tales proposiciones el sujeto queda en la cogitativa y el predicado en el entendimiento; primero, porque Suárez no le concede a la cogitativa ninguna función judicial y, segundo, porque se destruye la unidad cognoscitiva, haciendo totalmente imposible la comparación de ambos términos y, por lo tanto, el juicio.

b) Además, si el entendimietno distingue entre *hombre* y *Pedro* es porque conoce a ambos de una manera propia; ¿cómo una potencia, decía ya Aristóteles (III, *De Ani.* c. 2), puede distinguir entre dos cosas sin conocerlas?

c) En tercer lugar, la prudencia, virtud intelectual, tiene por objeto lo singular; señal de que el entendimiento llega directa y propiamente al mismo. Añádase que la fe, virtud también intelectual, versa frecuentemente sobre los singulares.

d) Por fin, si la potencia intelectual es superior a la sensitiva y la dirige, a donde llegue ésta puede ciertamente llegar aquélla, y con mayor perfección [37].

El principal adversario de esta doctrina es Cayetano, que, no pudiendo negar el conocimiento del singular, recurre a un conocimiento *confuso* y *vago* del mismo. El entendimiento conoce el universal, pero cae en la cuenta de que este universal no puede subsistir de una manera

---

[37] "... intellectus format propositionem ex singulari et universali termino: ergo concipit utrumque extremum proprium conceptu. Quod vero quidam volunt in tali aliqua propositione, verbi gratia *Petrus est homo* subjectum esse in cogitativa et praedicatum in intellectu, omnino est alienum a ratione, nam ubi quaeso erit copula? aut quomodo una ipsa potentia poterit comparare praedicatum cum subiecto nisi utrumque cognoscat? Praeterea intellectus distinguit hominem a Petro, ergo utriusque habet distinctam cognitionem... Item prudentia versatur circa singularia... Sed prudentia est intellectualis virtus... Rursus fides divina saepe singularium est... et tamen est virtus intellectualis... Ratio a priori sumitur ex universalitate potentiae, est enim superior et potens omnia quae inferiores sensus, imo dirigens ellos errores illorum corrigit: multo ergo melius singularia novit..." *De Ani.*, IV, 3, 3.

abstracta e infiere que debe existir de una manera concreta un singular. Este singular queda cognoscitivamente *indefinido* y *confuso*. Suárez opone que tal afirmación es gratuita, que las razones por él expuestas quedan en pie y que los evidentes y detalladísimos discursos que sobre los singulares hacemos no se compaginan con la *confusión* e *indeterminación* a que llega Cayetano [38].

JOSE MARIA ALEJANDRO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

(*Continuará.*)

[38] Suárez es fidelísimo en la referencia de Cayetano. El gran Comentarista se contenta con un conocimiento arguitivo: "Sufficit cognitio arguitiva. Concipientem enim in nobis hominem et singularitatem et quod homo non subsistit per se..., etc. Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro non proprio sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scil. confuse et arguitive... non repraesentative..." (I, q. 86, art. 1). Suárez dirá oportunamente que para esta explicación, "neque ratio adducitur apparens". El que el concepto universal no sea propio, y con todo en algún sentido lo sea, y no *representativamente* (es decir, cognoscitivamente), sino *arguitivamente*, exige una mayor explicación, pues dificulta seriamente el problema del conocimiento. La situación de Cayetano no sería muy ventajosa en frente de Kant.

UNA NUEVA FILOSOFIA DE LA CIENCIA FISICA

SUMARIO.—Posición de Eddington frente a la multiplicidad de Filosofías científicas. Exposición sumaria del contenido de su última obra "La Filosofía de la Ciencia Física":

A) El problema de la reincorporación de la Epistemología científica a la Física moderna.—El conocimiento físico es hipotético experimental.—La "selección" y la "subjetividad", caracteres esenciales del conocimiento físico: el "apriorismo" en la Filosofía de la Ciencia Física. El "estructuralismo", elemento material de la misma.

B) La subjetividad absoluta de todas las leyes naturales, objeto de la Física.—El elemento objetivo de nuestro conocimiento experimental.

C) El Universo de la Física ni es del todo subjetivo ni es completamente objetivo.—Ventajas que Eddington cree poder anotar en el haber de su método epistemológico.

La egregia y compleja personalidad de Eddington en el campo de la Astrofísica y de la Física: sus trabajos científico-filosóficos.—El ideario filosófico de Eddington en su relación con el kantismo.—Examen y juicio acerca de su Epistemología científica.

ES un hecho por demás conocido la progresión siempre creciente con que han ido apareciendo en el curso de los últimos cincuenta años libros y estudios que, en forma más o menos completa, más o menos profunda, tratan de plantear, examinar y resolver los muchos y graves problemas que hacen referencia a la llamada Filosofía científica, *Naturphilosophie*, o Filosofía de las Ciencias. Bastaría citar, para limitarnos al campo de la Física, por cierto el más fecundo y preferido, los nombres de Mach, Ostwald, Duhem y Poincaré, que recuerdan las agitaciones del primer período, y, como representantes de la nueva generación, más audaz e independiente, los de Exner, Weyl, Dingle y Jeans, entre otros muchos, por no hablar de la abundante producción neopositivista de la actual Escuela de Viena, *Wienerkreis*. Apoyados en principios epistemológicos y en hechos ontológicos o científicos, hanse esforzado estos autores por penetrar en la cuestión, siempre actual e inquietante, del valor objetivo de los conocimientos, teorías e hipótesis que constituyen la trama y el contenido de la Física moderna.

No puede negarse, empero, que el resultado de tales intentos, siempre laudables y meritorios, ha sido una multiplicidad y diversidad de filosofías científicas: en vez de una Filosofía de la Ciencia Física, disponemos de diferentes filosofías de algunos entre los más eminentes hombres de ciencia.

Frente a esta división y fragmentación, cada vez más acentuada y peligrosa, cree sir A. S. Eddington—en el libro que va a ser objeto del presente artículo [1]—en la existencia de una doctrina que "puede reconocerse como la Filosofía actual de la Física, y esa es la Filosofía que impone su propia *práctica* a las personas que trabajan de acuerdo con las normas aceptadas en la Ciencia" (prólogo). Esta filosofía, "no necesariamente verdadera", implícita en los métodos progresivos y en los criterios de demostración científica del investigador contemporáneo, y cuyas raíces penetran profundamente en las bases de las teorías de la relatividad y de los cuantos, cree el profesor de Cambridge que podría llamarse *Subjetivismo selectivo,* o bien *Estructuralismo;* el primer nombre atiende más al elemento *formal* filosófico, al valòr objetivo del conocimiento físico; el segundo, en cambio, pone más de relieve lo que, a pesar de su elevada concepción matemática, podría considerarse como elemento *material* de la Filosofía de la Física, "sistema de pensamiento que se ha desarrollado en los últimos tiempos y cuya estabilidad debe aún comprobarse".

* * *

Pero—y esta debe ser la cuestión previa—¿es que el físico tiene derecho a cultivar un campo que parece de exclusiva competencia del filósofo? ¿No comete una grave e imperdonable intromisión al querer contribuir al estudio de los problemas generales de la Filosofía? Triple es el argumento aducido por Eddington para justificar su conducta, dentro del marco más general de las relaciones, tan discutidas y discutibles siempre, entre la Filosofía y las llamadas ciencias positivas. Desde luego, un hecho histórico: como en la segunda mitad del siglo XIX no pocos hombres de ciencia expusieron sus ideas filosóficas, fruto de su madurez científica, en obras que todavía hoy ocupan un lugar de honor en el desarrollo de la Filosofía de las Ciencias; así en los últimos decenios han sido muchos los físicos que se han persuadido de que para desarrollar las teorías modernas sobre la radiación y la materia es impres-

[1] Sir Arthur Eddington, *La Filosofía de la Ciencia Física.* Traducción de Carlos E. Prélat y Alberto L. M. Lelong. Editorial Sudamericacana. Buenos Aires, 1944.

cindible una concepción epistemológica definida, y que ésta es la fuente de los progresos científicos más recientes. Por otra parte—y es el segundo argumento—, si estos científicos-filósofos creen haber descubierto que actualmente en la búsqueda del conocimiento es un auxiliar útil la comprensión de la naturaleza del conocimiento que se busca, también resulta verdadero que la comprobación experimental tiene un gran valor, no sólo para demostrar hipótesis físicas, mas también como piedra de toque de las aplicaciones prácticas de nuestras conclusiones epistemológicas. Finalmente, como nadie se ha maravillado de la invasión reciente de la Lógica, rama de la Filosofía, por las Matemáticas, en la llamada Logística, así tampoco hay que oponerse apriorísticamente a la inclusión de la Epistemología en el programa científico; al fin y al cabo, trátase de un campo limítrofe, de una "tierra de todos", en que la Ciencia y la Filosofía se superponen.

No se crea, sin embargo, que se haya realizado ya la unión estrecha y pacífica de la Epistemología científica con la Ciencia misma en el campo de la Física contemporánea. Téngase presente—y seguimos exponiendo las ideas del eminente astrónomo—que desde los días de Newton hasta hace poco la Epistemología de la Física permanecía estacionaria; esto es, durante dos siglos, el crecimiento y la ordenación del conocimiento del Universo físico continuó, pero sin modificarlo. No es, pues, de maravillar que al querer el físico moderno prestar atención a unos métodos y principios durante tanto tiempo abandonados, a pesar de que siempre habían formado parte del dominio de su disciplina, haya visto negado su derecho a cultivarlos y examinarlos. Y, sin embargo, este retorno a la olvidada Epistemología marcó el comienzo de la revolución moderna de la Física, siendo su primer resultado la teoría de la relatividad... ¿Se creerá tal vez, en vista de esto, que la opinión general de los físicos más distinguidos acepta gustosa esta reincorporación de la Epistemología a la Física? La impresión recibida es de que, a pesar de haberse reconocido y a veces ponderado mucho el carácter epistemológico de las modernas teorías de la Física, existe en sus más elevados exponentes una inexplicable y como invencible repugnancia hacia el desarrollo sistemático de la Epistemología científica. Diríase que olvidados, no pocas veces, de que en la Física hay algo que depende de la profundidad con la cual se elaboran las ideas antes de que ellas estén en condiciones de ser tratadas matemáticamente, sólo por fuerza y a regañadientes aceptan una mayor intromisión de la Epistemología en el círculo de sus estudios e investigaciones.

* * *

Ahora bien: ¿qué entiende Eddington por *Epistemología científica?* ¿Cuál será su blanco? ¿Cuál su objeto? Como quiera que Epistemología en general es la rama de la Filosofía que estudia la naturaleza del conocimiento, así—dice—llamaré "Epistemología científica" a la parte de la Epistemología que estudia la *naturaleza* del conocimiento físico o que constituye las ciencias físicas, y, por lo tanto, indirectamente también la naturaleza y condición del Universo físico, con el cual está formalmente relacionada. Distínguese, por tanto—aunque esta distinción no importa una separación práctica—de la Ciencia estrictamente dicha, la cual versa acerca del *contenido* del mismo conocimiento. Así considerada, la característica de la Física epistemológica es que investiga directamente el *conocimiento*, mientras que la Física clásica inquiría o trataba de inquirir un *ente* (el mundo exterior), que se supone descrito por el conocimiento.

¿Cómo definir, por su parte, el *conocimiento físico?* No puede ignorarse que una parte importante de nuestros conocimientos ha sido adquirida mediante los métodos de la ciencia física; todo conocimiento, ora sea cierto, ora sólo probable, alcanzado por este camino será considerado como *conocimiento físico*. Según esto, el conocimiento físico en general incluye, por definición, sólo conocimientos susceptibles de verificación experimental, y, en consecuencia, cada porción del conocimiento físico debe ser una afirmación de cuál ha sido o cuál sería el resultado de realizar un procedimiento experimental definido, real o hipotético. Para el conocimiento de la verdad de las ciencias la observación es el tribunal de última instancia, de lo cual no se infiere que cada afirmación que aceptamos con la seguridad de ser cierta haya sido certificada por sentencia de ese tribunal; pero sí confiamos que sería confirmada si dicha afirmación fuese sometida a su veredicto [2].

Establecido entre los críticos de las tendencias modernas de la Física el acuerdo acerca del primer axioma de la Epistemología científica, según el cual el conocimiento físico es de naturaleza experimental—mejor diríamos que es *hipotético experimental,* pues que la importancia de la experimentación como fuente del conocimiento científico es casi des-

---

[2] "El propósito de la Mecánica cuantista—escribe Dirac—no consiste sino en *ampliar* el dominio de aquellas preguntas a las cuales pueda darse una respuesta, pero en manera alguna dar respuestas *más precisas* que las que puedan confirmarse por medio de la experiencia." "Hay, pues, un intento, aún más radical que el de la teoría de la relatividad, de atenerse a la verdad *experimental*, de crear conceptos *experimentales* para experiencias *efectivamente* experimentales": es atinada observación de X. Zubiri en su profundo y magistral estudio sobre "La índole del conocimiento físico". (*Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid, 1944, p. 344.)

preciable—, es preciso deducir del mismo las consecuencias teóricas y prácticas en buena lógica inevitables. Oigamos a Eddington. Las definiciones de los términos que se usan en la expresión del conocimiento físico—las llamadas "cantidades físicas", como longitud, energía, temperatura, potencial, índice de refracción, etc.—deben ser tales que aseguren que la condición fundamental antes señalada está satisfecha; en particular, la definición de una magnitud física debe describir sin ambigüedad un método de medición de la misma. El cumplimiento estricto de esta ley supone un gran número de modificaciones en los conceptos y en la práctica de la Física clásica. De hecho el análisis epistemológico profundo ha puesto en evidencia fraudes y falacias lógicas en la definición de algunas cantidades en el esquema clásico, con lo que la Epistemología, aun en este aspecto negativo, ha hecho adelantar la Física, eliminando errores que impedían su desarrollo. En realidad subsisten todavía violaciones flagrantes de dicha condición en la teoría corriente de los cuantos [3].

Los caracteres esenciales del conocimiento físico así definido—la Física ha limitado libremente el objeto de su estudio—son la *selección* y la *subjetividad;* es el caso del ictiólogo, para el que cualquier objeto que su red no pueda coger está "ipso facto" fuera del objeto del conocimiento ictiológico, y que describe propiedades y formula leyes acerca de los peces por sólo el conocimiento de la red. En efecto; si hacemos de la observación la base de la Física e insistimos en que sus afirmaciones deben poder comprobarse experimentalmente, imponemos un criterio de *selección* al conocimiento que puede formar parte del dominio de dicha ciencia. Esta selección es, en verdad, *subjetiva,* pues depende de nuestra sensibilidad y de nuestra capacidad intelectual, o, en otras palabras, de la "organización sensorial e intelectual" que interviene en la obtención del conocimiento experimental. Para Eddington, la existencia de ciertas vías de comunicaciones *sensoriales* que relacionan en la conciencia las sensaciones con condiciones o entes escogidos del mundo físico, es en nuestro conocimiento un factor de selección; la cual, empero, está completamente fuera de nuestro control actual, si bien se halla

[3] Ya en *The Nature of the physical World* (c. XII) había escrito: "Quisiera haceros comprender que la limitación del dominio de la Física a lecturas de graduaciones y a otras medidas no es un sueño filosófico por mí inventado, sino que es esencialmente la doctrina científica corriente. Es el resultado de una tendencia que se podía ya vislumbrar en el pasado siglo, pero que no ha sido formulada de un modo en realidad comprensible hasta la aparición de la teoría de la relatividad... Se hecha de ver actualmente que es esencial que las llamadas "cantidades físicas" sean *definidas* según la manera como las reconocemos realmente al hallarnos frente a ellas, y no conforme al sentido metafísico que podemos haberles atribuido con anticipación."

condicionada por el hecho de que la vida sería imposible sin un cierto grado de armonía entre los resultados de esta selección y las formas arraigadas de nuestro pensamiento.

Mayor sorpresa puede causar la inclusión del mecanismo *intelectual* entre los agentes seleccionadores; pues que no resulta ni con mucho evidente que en la mente misma se produzca una nueva selección del material aportado por los órganos sensoriales. Con todo, mucho antes de hacer ningún estudio sistemático de lo que sucede a nuestro alrededor, ya se usa un método físico rudimentario, y aun las formas menos elaboradas de la adquisición de los conocimientos fenoménicos requieren, además de la sensibilidad, sentido común, o sea, además de una actividad puramente sensorial de la conciencia, una actividad *intelectual*. Al analizar ésta se presentan como responsables de la nueva selección las llamadas "formas de pensamiento", a juicio de nuestro autor, predisposiciones o exigencias inseparables de la conciencia que dominan nuestras concepciones, y cuya raíz más profunda parece ser, en cuanto a su origen, definidamente mental. Al tratarse de formas ya elaboradas, podremos hablar de "moldes del pensamiento", los cuales pueden considerarse como una forma o un molde predeterminados a los que se adapta el conocimiento adquirido experimentalmente. Por ejemplo, una forma muy arraigada de pensar nos lleva a expresar el conocimiento adquirido por la observación, como la descripción de un mundo, y cada porción del conocimiento físico se adapta a esta manera de pensar y aparece como un hecho descriptivo de un universo. Son estas formas del pensamiento las responsables, entre otras cosas, de la introducción en el esquema de la Física moderna del número cósmico o número de electrones y protones contenidos en todo el Universo (2×10^{79}). No puede desconocerse que las teorías modernas—relativistas y cuantistas—nos han emancipado de algunas de las formas tradicionales del pensamiento, que dominaban en la Física llamada clásica, y ese es el motivo por que nos parecen tan revolucionarias [4].

Es evidente que semejante *subjetivismo selectivo* al penetrar toda la

[4] Entre las formas que permanecen indiscutibles en las concepciones científicas enumera Eddington las siguientes: 1) La que expresa el conocimiento obtenido mediante la experiencia sensorial, como una descripción de un universo; 2) El concepto de análisis que representa el universo como resultante de la coexistencia de un cierto número de partes, indiferentemente positivas o negativas; 3) El concepto atómico, el cual requiere que el método de análisis sea tal que las partículas últimas sean unidades estructurales idénticas entre sí; 4) El concepto de permanencia que exige que las partículas últimas sean hasta cierto grado permanentes; 5) Un concepto de autosuficiencia de las partes—derivación probable del concepto de existencia—. Tales son a lo que parece, las fuentes primitivas del molde científico.

actividad científica del físico moderno, hará que sus juicios o conocimientos acerca del Universo y sus partes y elementos pasen a la categoría de juicios o conocimientos *a priori*. Podemos, en consecuencia, llamar conocimiento *a posteriori* al conocimiento del mundo físico obtenido mediante el estudio de los resultados de la observación; mientras que el conocimiento del método de observación alcanzado por el epistemólogo, puede con razón ser designado *a priori*. Es lo que de buena gana reconoce Eddington. El método epistemológico de investigación—dice—nos conduce a estudiar la naturaleza del molde del pensamiento y a saber así, de antemano, cuál será el sello que imprimirá al conocimiento que entre en él. Podemos prever *a priori* algunas características que no serán poseídas por ningún conocimiento contenido en el molde por el simple hecho de estar contenido en él. Esas características serán descubiertas de nuevo *a posteriori* por los físicos que empleen ese molde del pensamiento cuando ellos examinen el conocimiento que ha penetrado en él. Es que la naturaleza de la observación, en la cual se basa la Física teórica, es distinta de la de una simple información pasiva de lo que sucede en torno nuestro; en realidad, bajo el nombre de "buena observación" se oculta un proceso análogo al del lecho de Procusto [5].

Dado el papel trascendental que en la Epistemología científica representa la *observación*, piedra de toque de todo conocimiento físico, el segundo paso debe ser averiguar qué significado cabe atribuir a dicho término. La importancia de este punto resalta por el hecho de que tan pronto como el físico teórico se ha dirigido la pregunta: "¿Qué es lo que realmente observamos?", el esquema clásico de su ciencia no ha sido otra cosa que una pompa de jabón a punto de deshacerse, y ha comenzado a recorrer una senda revolucionaria, de la cual no se percibe aún a dónde conduce. Al plantear esta delicada cuestión, la teoría de la relatividad emplazó a la Epistemología a ayudar a la ciencia. La respuesta fué: "Toda la variedad del mundo, todo lo observable, resulta de la variedad de *relaciones* entre entes." Es la esencia de la teoría

---

[5] Hablando en las famosas Conferencias Gifford (1927) de la *influencia selectiva del espíritu* en la construcción del mundo físico, había dicho Eddington: "El gran problema consiste en tender un puente entre el mundo científico y el mundo de la experiencia cotidiana. Los elementos más sencillos del primero no tienen contrapartida inmediata en la experiencia de cada día; pero nos servimos de ellos para construir cosas que la tienen. En realidad, el espíritu ha inventado un procedimiento de construcción del mundo: su mundo familiar no tiene por fundamento la distinción de las relaciones y de las cosas relacionadas—"relata"—, sino su propia y especial interpretación de los cablegramas cifrados transmitidos hasta su fuero interno por intermedio de los nervios... El milagro de la obra creadora no está en la oscuridad del pasado, antes reina continuamente por la acción del espíritu consciente" (c. XI).

einsteiniana: cuando llegamos a considerar la naturaleza intrínseca o de la estructura de los entes que se relacionan entre sí, todo desaparece, excepción hecha de la uniformidad. En 1925, Heisenberg, a su vez, repitió la misma simple pregunta—en apariencia inocua, en realidad provocadora de la única revolución de la Física teórica—: "¿Qué es lo que *realmente observamos* en un átomo?" La contestación fué ahora la nueva Mecánica cuantista, según la cual no observamos otra cosa que *probabilidades*. Hay que reconocer, sin embargo, que hasta aquí el progreso debido al método epistemológico, no tanto ha consistido en describir lo observado, cuanto en ir eliminando lo no observado ni observable; discriminación que se hace mediante un estudio del procedimiento de obtención de conocimientos empíricos, reales o supuestos, y no a base de un estudio de los resultados alcanzados aplicando un procedimiento determinado. Así se ha encontrado que algunas de las magnitudes usadas en la expresión del conocimiento físico en la Física clásica no cumplen con la condición antes señalada para la definición de una cantidad física: como ejemplo de estos inobservables tenemos la simultaneidad absoluta a distancia y el famoso "principio de incertidumbre" de Heisenberg. Otras magnitudes, observables en ciertas condiciones, han sido usadas como tales en circunstancias en que no lo son: la definición de coordenadas relativas—es el caso típico—presupone que las partículas puedan distinguirse entre sí, y esas coordenadas relativas se usan erróneamente en problemas que se refieren a partículas no distinguibles.

"El molde científico que representa el actual límite fronterizo del pensamiento", constituye el objeto del capítulo IX de la obra, tan denso como original; en él se justifica el nombre de *Estructuralismo*, dado por Eddington a la Filosofía de la Ciencia Física. Esta ciencia está formada solamente por conocimientos estructurales, o sea sólo conocemos la estructura del universo descrito por ella. Esto no es una suposición acerca de la naturaleza del conocimiento físico, sino lo que este conocimiento mismo, expresado por las teorías actuales, pretende precisamente ser. El mismo concepto o molde atómico requiere que el método de análisis sea tal que las partículas últimas sean unidades estructurales idénticas entre sí; de modo que toda la variedad se origina en la estructura y no en los elementos que la constituyen. A la pregunta *¿qué clases de cosas* conozco?, el físico teórico responde: "conocemos *estructuras* del tipo definido y analizado en la teoría matemática de los grupos, pues que el único conocimiento admitido en la Física es un conocimiento estructural de sensaciones de nuestra propia conciencia o de la conciencia de otra persona cualquiera". En consecuencia, para una expresión exacta del

conocimiento físico se necesita imprescindiblemente una forma matemática, pues es el único modo con que podemos limitar esa expresión al conocimiento estructural. Como Einstein se apoderó del *Cálculo absoluto* para la expresión y el desarrollo de las doctrinas de la Relatividad, y como Heisenberg vió en la *Teoría de las matrices* el instrumento matemático adecuado para su Mecánica cuantista, así Eddington, al reparar que la idea de estructura estaba en condiciones de poder ser definida exactamente de una manera matemática, introduce la *Teoría de los grupos* en la Epistemología científica [6].

* * *

Una segunda fuente, y muy abundante por cierto—la primera es la observación—, de conocimientos físicos son las *generalizaciones* a que conduce el estudio científico de los hechos experimentales. En el dominio de la Física, la generalización sobrepasa evidentemente el alcance de las observaciones en realidad hechas, y nos dice cuál hubiera sido el resultado de cualquier observación realizada con el procedimiento adecuado. Dichas generalizaciones, así Eddington, son las llamadas *leyes naturales,* las cuales se aplican, por consiguiente, a los conocimientos seleccionados subjetivamente con dependencia de nuestra sensibilidad y de nuestra capacidad intelectual, medios únicos de que disponemos para adquirir conocimientos experimentales. Según esto, el sello distintivo de los conocimientos físicos, *la subjetividad,* pasará también a serlo de las llamadas "leyes fundamentales" de la Física, es decir, de las ecuaciones diferenciales que determinan la marcha del Universo. Al modo que las generalizaciones acerca de peces que se pueden pescar en una red dependen de la construcción de la red usada, así las leyes fundamentales de la Física son *completamente subjetivas,* y representan el sello impreso al conocimiento obtenido mediante las organizaciones sensorial e intelectual del observador. La afirmación universal de que *todas las leyes naturales,* consideradas generalmente como fundamentales, son *del*

---

[6] "Lo que finalmente la Física encuentra en el átomo, o de hecho en cualquier otra entidad estudiada por los métodos físicos, es la *estructura de un conjunto de operaciones.* Podemos describir una estructura sin especificar los materiales empleados; y así las operaciones que componen la estructura pueden quedar desconocidas... Es la manera de encadenar mutuamente las operaciones, y no su naturaleza, la responsable de estas manifestaciones del Universo exterior que finalmente alcanzan nuestros sentidos. Según nuestra actitud actual, éste es el principio básico de la filosofía de la ciencia." (*Nuevos senderos de la Ciencia,* por Sir Arturo Eddington. Prólogo, traducción y notas de adaptación de Miguel Masriera. Barcelona, Montaner y Simón, 1945, p. 284.)

todo subjetivas, es en nuestro autor una mera creencia, según él mismo confiesa; como lo es el aserto de que va a surgir de su doctrina una Filosofía de la Ciencia coherente y de gran claridad.

El método clásico del examen sistemático de los datos obtenidos mediante la observación no será ya, por tanto, el único medio de alcanzar generalizaciones válidas en las ciencias físicas; antes bien a ellas podrá llegarse también examinando el dispositivo sensorial e intelectual usado en la observación. Así las leyes naturales, *subjetivas,* como consecuencia que son del molde conceptual de nuestro modo de pensar, pueden ser encontradas *a priori,* en base a consideraciones puramente epistemológicas, y también *a posteriori* examinando el conocimiento real, subjetivamente seleccionado, que se ha hecho adaptar a dicho molde [7]. De este modo la Epistemología dota a la Física de un método nuevo para alcanzar sus fines: ejemplos importantes del mismo los tenemos en el desarrollo de la teoría de la relatividad y en la transformación de la de los cuantos desde el empirismo más craso a una concepción teórica. Sin embargo, a juicio de nuestro autor, estas teorías no han sacado todavía todo el provecho posible del método epistemológico. Cuando se sometan las definiciones a un análisis sistemático y detenido, y las consecuencias del mismo se desarrollen matemáticamente, estaremos en condiciones de establecer *todas las leyes fundamentales* de la naturaleza—incluyendo constantes naturales puramente numéricas—sin necesidad de recurrir a ninguna hipótesis física. Semejantes leyes y propiedades deducidas *a priori* tienen una seguridad no poseída por las establecidas sobre bases empíricas, puesto que cuando se reconoce en una ley su origen epistemológico tenemos el derecho de afirmar nuestra creencia de que será obedecida invariable y universalmente, ya que el proceso de observación mediante el cual se origina es independiente del tiempo y del lugar. Téngase en cuenta, no obstante, que, aun cuando en la actualidad existen leyes de las cuales podemos con toda confianza afirmar que son exactas, el contenido de estas leyes es *una probabilidad:* el sistema de las leyes de la Física moderna es *no-determinista.* Más todavía: ni siquiera en el caso de que una ley física se encontrase en perfecta correspondencia con una característica importante del mundo de nuestro conocimiento habitual, nada podría alegarse en contra de su carácter aprio-

---

[7] "Así acontece con la ley del aumento de la masa con la velocidad, que ha sido objeto de muchas experiencias célebres. Ahora se sabe que esta ley resulta automáticamente de nuestra forma habitual de pensar, la cual consiste en separar el cuarto orden de los acontecimientos en un espacio de tercer orden y un tiempo de primer orden. Redescubrimos esa relación cuando determinamos experimentalmente la variación de la masa con la velocidad." (*La Filosofía de la Ciencia Física,* p. 164)

rístico, La consideración familiar y cotidiana está sujeta a las mismas necesidades de pensamiento que aquella que, por una aplicación más sistemática, nos da la descripción científica del Universo; de modo que es lícito esperar una concordancia parcial.

Esta doctrina de la *absoluta subjetividad* de todas las leyes naturales, objeto y meollo de la ciencia física, ¿equivale tal vez a la negación de *toda regularidad objetiva* en el mundo externo? En manera alguna. Ya se indicó que las leyes físicas, *a priori* descubiertas por el método epistemológico, podían ser redescubiertas *a posteriori* a partir de la observación de los hechos particulares, los cuales—como contingentes que son—no pueden deducirse a partir de consideraciones epistemológicas. Ellos, en efecto, son parcialmente subjetivos y parcialmente objetivos, pues dependen en parte del procedimiento que hayamos usado para obtener el conocimiento, y en parte de lo que hayamos observado. Más aún: una ley—o una regularidad—puede tener su origen únicamente en nuestro procedimiento de observación, o únicamente en el mundo objetivo. Estas últimas regularidades, *totalmente objetivas,* que surgen de un principio exterior a nosotros, y a menudo personificado en la Naturaleza, son llamadas por Eddington "leyes de la Naturaleza", en tanto que a las "leyes naturales", de carácter subjetivo, corresponde el significado de una regularidad que ha sido encontrada en nuestros conocimientos experimentales, sea cual fuere la fuente de los mismos. Sin embargo, dichas leyes objetivas no pertenecen a la Física propiamente dicha; la Filosofía científica más comúnmente aceptada afirma que dicha ciencia no se ocupa del descubrimiento de la verdad absoluta acerca del mundo exterior, y que sus leyes no son fragmentos de la verdad absoluta del Universo externo, sino *meramente subjetivas.* Esta negación de leyes objetivas, más que una hipótesis de la Física, resulta ser, por tanto, *una autolimitación de su propio campo,* y así, cuando se presentan desviaciones a las leyes físicas de probabilidad, se consideran como manifestaciones de algo que está fuera de la Física. Por esto buscaremos el elemento *objetivo* en la parte *no-física* de la ciencia: en la parte de la Biología—si existe—que no es la Biofísica, en la parte de la Psicología que no es Psicofísica, y quizá en la parte de la Teología que no es Teofísica. Han quedado así señaladas, a juicio de Eddington, las fuentes *puramente objetivas* del elemento objetivo de nuestro conocimiento experimental: la *vida,* la *conciencia,* el *espíritu* [8].

* * *

[8] En *Space, Time and Gravitation* (c. XII) había sido estampada esta atrevida afirmación: "Algo es ya en verdad que la inteligencia humana haya sabido sacar de

Como los conceptos de *conocimiento físico* y de *ley natural*, también el de *Universo físico* ha sido profundamente afectado—tal es la doctrina de Eddington—por la aplicación de las consideraciones y métodos epistemológicos. ¿Qué debe entenderse por "Universo físico"? El conocimiento físico adquirido mediante los métodos de la ciencia física tiene la forma de una descripción detallada de un mundo, y así *definimos* como Universo físico el mundo de este modo descrito. De acuerdo con esto, el Universo físico queda definido como el objeto de un conjunto dado de conocimientos; de suerte que su condición y naturaleza son indirectamente objeto del estudio del epistemólogo científico. Este reconoce la existencia de una forma muy arraigada de pensar que nos lleva a expresar el conocimiento adquirido mediante la observación, como la descripción de un mundo, y cada porción del conocimiento físico se adapta a esta manera de pensar y aparece como un hecho descriptivo de un universo. Es tanta la influencia preponderante de esta forma, que al conocimiento que no aparece como una relación entre percepciones se le obliga a menudo a aparecer como tal, y se le trata como un hecho descriptivo de un mundo no-material: el mundo del espíritu.

A este universo descrito por las ciencias físicas—Universo físico o Universo de la Física—le compete ante todo la nota de *subjetividad*. Históricamente, en efecto, se encontró que algunos conocimientos podían obtenerse por medios apriorísticos, mediante el examen y análisis de los moldes o formas del pensamiento, y que esos conocimientos eran indudablemente conocimientos físicos, por cuanto eran los mismos que los físicos habían buscado, y en algunos casos hallado, mediante los métodos *a posteriori* habituales. Se creyó, pues, deber admitir que un tal conocimiento *a priori* hubiera sido imposible si el Universo de la Física fuese enteramente objetivo. En cambio, si adoptamos la posición filosófica llamada "subjetivismo selectivo", que hace de la observación—según hemos dicho—la base de la Física, e insiste en que sus afirmaciones deben poder comprobarse experimentalmente, imponemos un criterio de selección y de subjetividad al conocimiento físico y, en consecuencia, al

---

los fenómenos de la naturaleza las leyes que ella misma había allí depositado: puede ser que le resulte mucho más difícil extraer las leyes que jamás fueron de su dominio. Más todavía; es posible que las leyes que no tienen su origen en nuestro espíritu sean ininteligibles y que nunca podamos llegar a formularlas." "Los dieciocho años transcurridos—comenta en *Filosofía de la Ciencia Física* (p. 245)—no nos han acercado a un enunciado de las leyes objetivas que rigen el Universo: la única diferencia que aparece es que lo que entonces describíamos como un comportamiento posiblemente *irracional* debe llamarse ahora comportamiento *indeterminado*."

universo por él descrito y a cada una de sus partes, con lo que queda también justificada la reincorporación a la Física del conocimiento *a priori*. Esta nota del Universo físico tuvo su momento de peligro cuando, hace treinta años, los relativistas parecieron barrer toda la subjetividad que les salía al paso al sustituir la concepción común del espacio por un continuo tetradimensional espacio-tiempo, independiente del observador. Pero si la teoría de Einstein nos permite eliminar, si lo deseamos, los efectos subjetivos de las características *individuales* del observador, no sucede otro tanto con los efectos de la subjetividad debidos a las características *genéricas* de todos "los buenos observadores". Más todavía: en cuanto la Física reciente ha ido adelantando, se han encontrado otras influencias de subjetividad que no parecen poder eliminarse; así, por ejemplo, la probabilidad, elevada por la Mecánica ondulatoria al rango de principal carácter de las leyes físicas, es francamente subjetiva, como vinculada que está al conocimiento que tenemos de alguna cosa. Por su parte, como no podía dejar de suceder, también el "estructuralismo" de los conocimientos y de sus generalizaciones se ha filtrado hasta el Universo que ellos describen y rigen: la ciencia física está formada solamente por conocimientos estructurales, o lo que es lo mismo, sólo conocemos la *estructura* del Universo descrito por ella. En efecto: el punto de partida lógico—no histórico—de nuestro conocimiento del Universo físico es el conocimiento de la *estructura de grupo de un conjunto* de sensaciones en una conciencia; sólo después de un proceso laborioso de síntesis general de esta estructura, habida cuenta de las formas de pensamiento y de las regularidades descubiertas, obtenemos la estructura total, a la que llamamos *Universo físico*[9].

Empero la subjetividad de éste no es sino *parcial*: para Eddington el Universo de la Física ni es del todo subjetivo ni completamente objetivo; no es, con todo, una mera adición o mezcla de elementos o características de las dos clases—es lo que hace resaltar el vocablo "selec-

[9] "Puesto que las regularidades y repeticiones de nuestra experiencia sensorial —es decir, las llamadas *leyes de la naturaleza*—se encuentran en la experiencia sensorial de todos los hombres, el sistema por ellas revelado se presenta como un *mundo exterior*, el cual encadena las experiencias de conciencias individuales distintas... El Universo de la Física deberá, por su misma definición, poseer el doble carácter de regularidad y de *exterioridad*... Nuestra primera sugerencia de exterioridad viene del reconocimiento de que el problema de la experiencia concierne a datos distribuídos entre varias y distintas conciencias individuales. La síntesis de la experiencia conduce entonces necesariamente a la consideración de un dominio neutro que no está limitado a ningún espíritu individual." Así se había expresado Eddington en los *Nuevos Senderos de la Ciencia* (pp. 9-10).

tivo"—. En la escuela clásica, en la que se tiene como principio físico incuestionable que no podemos obtener ningún conocimiento *a priori* del Universo, se entendía siempre por Universo físico un universo *totalmente objetivo*, constituído por partes dotadas, entre otras propiedades, de *objetividad pura*. Si, por el contrario, se pretende aplicar dicho principio a un Universo definido como el objeto de estudio de las ciencias físicas, y no por sus características intrínsecas, pierde todo sentido, con lo que se abre la puerta al elemento subjetivo. Se equivocaría, sin embargo, quien cediese a la impresión de que habiendo sido el elemento objetivo desalojado, por la invasión de la subjetividad—esencial al método epistemológico apriorístico—, del Universo físico, sólo es necesario reconocerlo para guardar las apariencias. El conocimiento físico, en efecto, comprende, además de las leyes naturales—totalmente subjetivas, según se ha visto—, una gran cantidad de informaciones especiales referentes a los objetos especiales que nos rodean, y esta información es, sin duda, parcialmente objetiva, como también parcialmente subjetiva, pues depende, en parte, del procedimiento que hayamos usado para obtener el conocimiento y, en parte, de lo que hayamos observado. Estas informaciones—llamadas también "hechos particulares"—no pueden deducirse a partir de consideraciones epistemológicas y no son totalmente subjetivas; como quiera que en la esencia misma de nuestra concepción de un hecho particular está el que ese hecho podía haber sido diferente, o sea que no hay ninguna razón *a priori* para que haya sido lo que es.

El contenido *objetivo* del mundo exterior dedúcese asimismo de que nuestro conocimiento del Universo físico es *estructural*. La aceptación de la modalidad estructural de todo conocimiento físico nos conduce necesariamente a admitir que el Universo físico es *una estructura*, de la cual sólo sabemos que encierra sensaciones en la conciencia. Ahora bien: salta a la vista que sería ilógico atribuir la existencia de estructuras de sensaciones idénticas, o casi tales, en diferentes conciencias a una causa común, sin asignar a ésta la misma condición de tan completa objetividad como la de la estructura misma, y es por eso que considera Eddington axiomático que el mundo exterior debe tener un contenido *objetivo*. Llámase, en efecto, "mundo exterior" al reino, fuera de las conciencias individuales, en el que se localizan las causas comunes de las estructuras sensoriales de diversas conciencias. Y, puesto que el mundo externo se introduce como un soporte de estructuras, nuestro

conocimiento del mismo está limitado a un conocimiento estructural, y el estudio de éste constituye la Física [10].

* * *

Ni son pocas ni pequeñas las ventajas para el estudio y progreso de la Ciencia Física que Eddington cree poder anotar ya desde ahora en el haber de su método epistemológico, por él largamente expuesto y aplicado. Señalemos las principales. Ante todo, la Epistemología científica —lo hemos indicado ya—dota a la Física de un método nuevo para alcanzar sus fines: el método clásico del examen sistemático de los datos obtenidos mediante la observación y la experiencia no es ya el único camino de alcanzar generalizaciones de validez en las ciencias físicas. Más aún, las leyes naturales alcanzadas examinando el dispositivo sensorial e intelectual usado en la observación, disfrutan de una seguridad, de una universalidad, de una necesidad no poseídas por las establecidas sobre bases empíricas, toda vez que el proceso de observación al que deben su origen es independiente del tiempo y del lugar. Ahí están, como ejemplos importantes de los resultados del nuevo método, el desarrollo de la teoría de la relatividad y la transformación de los cuantos desde el empirismo más craso a una concepción teórica.

También la distinción y discriminación—que tan fecunda y profunda se ha mostrado—entre observables e inobservables entra de lleno en el dominio epistemológico, como quiera que tiene lugar mediante un estudio del método de obtención de conocimientos empíricos, reales o supuestos, y no en base a un estudio de los resultados obtenidos aplicando un procedimiento. Así los principios de inobservabilidad, como son los de la relatividad especial, el de incertidumbre, o los de la Mecánica modificada de las partículas indistinguibles, son principios epistemológicos, y como tales gozan de una posición distinta de la de las

---

[10] No nos parece inútil transcribir algunas frases del autor relativas a este punto: "La *selección* supone elementos entre los cuales escoger, y parece admisible suponer que el material al cual se aplica la selección es objetivo... De acuerdo con lo que conozco puedo afirmar que la selección, u operaciones matemáticamente análogas a ella, comprenden todas las posibilidades, o sea todo el campo de la subjetividad está cubierto por operaciones de tipo selectivo. Dado que la subjetividad está representada matemáticamente sólo por operadores, el ente último al cual se aplican las operaciones correspondientes no debe contener elementos subjetivos... No conozco razones que se opongan al razonamiento que acabamos de hacer; pero está basado en algo que no considero concluyente: una supervisión del análisis... Acepto elementos objetivos en el conocimiento físico, basado en fundamentos razonablemente sólidos; pero no tanto como los de los elementos *subjetivos*, lo cual es fácil de demostrar" (pp. 45-46).

hipótesis físicas, aunque ambos pueden conducir a consecuencias prácticas de la misma naturaleza.

Cierto que la disminución progresiva del número de sus hipótesis fundamentales—por tales se entendía en la ciencia clásica ciertas generalizaciones sugeridas por un estudio *a posteriori* de los resultados de las observaciones—, una de las modalidades más características y salientes de la Física teórica reciente, ha sido debida al concurso de varios factores, el último de los cuales—el más radical y decisivo sin duda—ha sido la introducción del análisis epistemológico profundo, el cual ha puesto en evidencia fraudes y falacias lógicas en la definición de algunas cantidades en el esquema clásico. Aunque este aspecto de la Epistemología científica parece a primera vista negativo, puesto que hace avanzar la ciencia eliminando errores que impedían su desarrollo, es lo cierto que las teorías basadas en la Epistemología, consideradas como un desarrollo de la Física completo en sí mismo, ofrece un brillante aspecto positivo, preñado de esperanzas prometedoras. Ni son todo flores primaverales; ricos y sazonados frutos se han cosechado ya a su debido tiempo. Así, la inobservabilidad de la simultaneidad absoluta conduce a la teoría de la relatividad restringida; la no integrabilidad del desplazamiento conduce a la teoría einsteiniana de la gravitación, y la introducción del concepto de probabilidad de un modo fundamental, al método de la Mecánica cuantista.

Más aún, las teorías modernas de la Física—y éste es uno de los grandes progresos debidos a la labor de los epistemólogos—nos han librado y emancipado de ciertas formas tradicionales del pensamiento, y es por este motivo que parecen tan revolucionarias. Recordemos la acción libertadora de la concepción relativista al arrinconar los esquemas clásicos del tiempo y del espacio; la obra de los grandes maestros de la Mecánica reciente al precisar los conceptos de causalidad física y de individualidad. En cambio han sido puestas más de relieve ciertas formas que permanecen indiscutibles en las concepciones científicas, y que ejercen sobre nosotros influencias más poderosas que las de cualquiera de las formas que han sido desechadas. Tal es—por no citar más que las principales—*el concepto de análisis*, la más fundamental de todas, la cual es una manera de expresar que concebimos un todo como divisible en partes, cuya coexistencia constituye la existencia del todo. Tal es el *concepto atómico*, el cual requiere que el método de análisis sea tal que las partículas últimas sean unidades estructurales idénticas entre sí; de modo que toda la variedad se origine en la estructura y no en los elementos que constituyen las estructuras. Tal es,

en fin, el *concepto de estructura* que hace evidentes las estructuras de los grupos de elementos del conocimiento y descarta los elementos individuales, asignándoles símbolos matemáticos; así la estructura, abstraída de la cosa que la posea, puede ser descrita exactamente por medio de la Teoría de los Grupos. En consecuencia, hoy la forma corriente de conocimiento físico es *la estructural*, a diferencia de antes, en que se consideraba a la estructura meramente como una verdad oculta en nuestro conocimiento físico.

RAMON PUIGREFAGUT, S. I.

(*Continuará.*)

Barcelona (Sarriá).

PERSONA Y SOCIEDAD

PERSONA y sociedad: he aquí dos conceptos que la moderna sociología presenta como estrechamente emparentados y mutuamente inferidos. No es posible construir la sociedad, ni una vez ella desbaratada volverla a concertar, sino partiendo de la persona humana. Pero tampoco es posible colmar la perfección de la persona humana sino en función de una sociedad. La persona humana es social, y la sociedad, por su origen, por los miembros que la constituyen, por su fin, es, a su vez, personal.

Aquí radica la acertada insistencia con que, durante la pasada contienda bélica, los grandes dirigentes de los pueblos—incluso el Romano Pontífice—han señalado como punto de arranque para la reconstrucción mundial la dignidad de la persona humana, persuadidos de que ella es el fundamento, la norma y el fin de la vida social en cualquiera de sus manifestaciones.

1

Sin embargo, un examen detenido y profundo de ambos conceptos arroja como resultado elementos cuya fusión, a primera vista, debe resolverse en no pocas antinomias y contraposiciones, las cuales deberán ser tenidas en cuenta, y resueltas en su misma radicalidad, si la teoría social ha de quedar asentada sobre base segura.

Efectivamente, analicemos el concepto de persona. La filosofía tradicional, heredando la clásica definición de Boecio, pone en la persona los siguientes determinativos. Se trata de un *supuesto racional*. Y el ser un *supuesto* incluye en sí los siguientes datos: ha de ser, por de pronto, un ser substancial, y concretado en una singularidad y compleción tal que en su plenitud ontológica resulte ya del todo incomunicable, o dicho con expresión positiva, resulte un ser totalizado en sí. La filosofía escolástica tiende en nuestros días a simplificar el enunciado de este con-

cepto tradicional reduciendo sus elementos. Así, por ejemplo, recentísimamente Dezza [1] propone la siguiente definición: *Subsistens distinctum*, donde el *subsistir* implica ya un ser substancial singular y existente en sí, el cual, como *distinto*, lleva consigo, además el ser substancia completa y totalizada en todos sentidos, no siendo ni pudiendo ya ser comunicado a ningún otro. Dezza para esta definición se inspira en Santo Tomás [2].

En ese ser subsistente exige el concepto de persona la racionalidad. Y ésta por su parte supone una constitución espiritual con las facultades correspondientes de orden no sólo cognoscitivo, sino también volitivo; como que la personalidad psicológica más se dará a conocer en la libertad y autonomía de su acción que en la simple aprehensión cognoscitiva intelectual.

Claro está que no vamos a entrar aquí a una discusión escolástica de estos conceptos, que, aparte de no ofrecer interés, pues están suficientemente discutidos a través de la Historia, nos alejaría del tema que nos proponemos, harto interesante en el momento actual de la filosofía social y jurídica. Sólo vamos a destacar ciertos datos constitutivos o complementarios de la persona metafísica, porque en ellos reside el foco de antinomias con el concepto de sociedad, y por lo mismo alcanza el máximo interés el determinar con justeza su contorno y perfil.

El ser personal lleva consigo la idea de algo completo y totalizado en el logro de sus tendencias y exigencias constitucionales. Precisamente el que la filosofía clásica haya especificado el supósito por su incomunicabilidad, apunta a esta plenitud. La incomunicabilidad va cerrando en el supósito toda trascendencia ontológica para con otro ser. Un accidente se endereza a otro ser al que ha de tributar toda la realidad propia. Una parte se transciende a sí misma porque con otra tiene que conglobarse en un todo. Un universal tiende a realizarse multiplicándose en otros muchos. En cambio, un *supósito* es ya algo intransferible a otro, fuere del orden que fuere, que lo posea entitativamente. Hay una expresión que redondea con más definido rasgo este primer elemento constitutivo supositál: es un *todo en sí*. Santo Tomás dice del supósito que es algo completo "in esse et specie" [3], y que los nombres de persona,

---

[1] P. DEZZA, *Metaphysica Generalis*. Romae, 1945, p. 295.

[2] Est ergo ratio personae quod sit *subsistens distinctum* et omnia comprehendit quae in re sunt. II *Sent.* dist. V, q. I, a. 1. ...Oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana. *De Pot.* q. IX, a. 4.

[3] Cfr. *In II De Anima* lect. 1.

hipóstasis y supósito designan una integridad [4]; que el supósito lleva consigo la máxima compleción [5]; que la naturaleza sólo lleva consigo lo que es de la especie, mientras que el supósito es un todo cuya parte formal es la naturaleza [6], algo perfectivo de él [7]; del supósito humano, concretamente, dice que es "este todo que es este hombre" [8].

Si esta totalidad ontológica alcanza una elevación espiritual, logra también otra totalidad psicológica. Porque entonces esa integración óntica culmina en un dominio funcional de sí mismo. El supósito es, en efecto, el principio definitivo de acción; pero un ser racional es un principio libre, que por sí mismo determina su propia acción haciéndose responsable de ella. Por el conocimiento de sí misma la persona se totaliza en la suiposesión intencional; por la libertad de su actividad se totaliza en el dominio de sí misma, constituyéndose en principio rector de las propias funciones. Es, pues, evidente que la personalidad confiere al ser un complemento psicológico de gran precio, como que en él radica todo el orden moral [9].

Pero a más de esta totalización onto-psicológica lógrase en la persona otra totalidad que apunta ya al orden jurídico. La persona no es solamente la primera fuente de derecho, sino que constituye ya en sí una totalidad jurídica, porque es, según fórmula consagrada, "sui iuris". Es decir, considerando a la naturaleza racional (no formalmente a la per-

---

[4] Haec nomina persona, hypostasis et suppositum integrum quoddam designant. *Comp. theol.* c. 211.

[5] Hoc est contra rationem personae, quae maximam completionem importat. III *Sent.* dist. V, q. 3, a. 3.

[6] In significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt, et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. *Quodl.* II, q. 2, a. 4.

[7] Persona aliud significat quam natura...; quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. *S. Theol.*, III, q. 2, a. 2 c.

[8] Suppositum [humanum est] hoc totum quod est hic homo. *Comp. theol.*, c. 211.

[9] Es muy significativo este prólogo de Santo Tomás a la segunda parte de la *Summa*: Quia sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*, postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine: secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem. *S. Theol.*, I-II, prol.

Sobre el concepto de persona en Santo Tomás pueden verse las obras siguientes: O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, cap. IV. J. Corts Grau, *Principios de derecho natural*. E. Galán Gutiérrez, *La Filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Esta última obra aporta amplia bibliografía para cada uno de los capítulos estudiados. No referimos aquí bibliografía sobre la discusión escolástica en torno a este concepto.

sona misma) como un objeto de orden jurídico, sobre el que pueda ejercerse una facultad moral de reclamarlo como suyo, el sujeto de esa facultad es el hombre mismo como persona, debiéndose a sí como algo propio. De modo parecido, y como por consecuencia, puede también de él decirse que es fin para sí, poniendo con esta expresión de relieve el valor supremo de la persona en cuanto que no puede ser subordinada a ningún otro ser como simple instrumento o como un bien útil intermedio destinado como medio a otro fin superior.

Y con esto propongámonos la idea de sociedad para someterla a un examen similar.

Por de pronto, la sociedad está integrada por una pluralidad de miembros. No es una pluralidad simplemente numérica, cuyos elementos están amontonados por mera yuxtaposición. Se trata de una pluralidad orgánica cuyas unidades no pueden prescindir mutuamente, porque se hallan asociadas con una función altruísta, para lograr lo que técnicamente se llama el bien común. El bien común es el determinante de toda la estructura social. No es la escueta suma de los bienes particulares, ni siquiera tiene por qué coincidir con cualquiera de ellos; antes bien pueden darse casos de oposición entre el bien común y algún bien particular. Esto hace que el bien común implique en sí cierto desinterés opuesto al egoísmo individualista; los miembros de la sociedad deberán no pocas veces aportar sus esfuerzos a lo que en concreto pudiera serles contraproducente, apartando en cambio los ojos de lo que en otras circunstancias pudiera rectamente ser el término de sus intenciones, fijándolos ahora en otro bien que más lo es de la colectividad que de ellos en particular. Esto induce en la persona cierta subordinación a los demás, cuyo bien habrá de tomarse como norma de una acción que en otro caso procedería espontáneamente por caminos distintos a los ahora señalados.

Por lo tanto, los miembros de la sociedad no pueden ya proceder según los dictámenes de su propio arbitrio, ni siquiera cuando intentan cooperar al bien común. Esa colaboración debe ir normada por el principio rector de la sociedad, que señalará autoritativamente a cada miembro la pauta de su acción, dentro, claro está, de los límites que el bien común fija. Y con esto hace aparición un órgano social rector que es la autoridad, que asumirá la función legisladora, judicial y punitiva en orden al bien común. Los que integran la sociedad deberán sometérsele para observar sus leyes y lograr así el bien común.

Pero además la sociedad ya en su misma constitución formal, sobre todo si se trata de la civil perfecta, implica un ligamen moral jurídico, que de la colectividad hace una verdadera persona moral, sujeto de nue-

vos derechos. Se trata en este caso de un verdadero ligamen en el sentido estricto de la palabra, que obliga con toda propiedad a los miembros de la sociedad para con ésta, en quien se reconocerá justo derecho a exigir la cooperación al bien común. Este derecho puede llegar a una coacción que violente la libertad de los miembros para retenerlos dentro de los cauces que un justo ordenamiento les habrá marcado, y así impedir, y en caso dado, castigar todo atentado contra el bien común.

Sin pasar más adelante poseemos ya datos suficientes para comparar entre sí persona y sociedad. Pronto se echará de ver que de ellas se siguen datos directamente contrapuestos, antagonismos tan agudos que a primera vista inducirán a dictaminar la inconciliabilidad de ambas ideas.

Porque si la persona física y natural es fin para sí misma y no tolera una subordinación instrumental a otro, difícil será que entre a formar parte de una persona moral que se dice complementaria de la persona constituída ya en sí como algo totalizado y en la cual tenga como fin un bien común que a las veces podrá ser contrario a su propio bien particular. En ese momento de colisión de ambos bienes la persona física proclamará la autonomía propia derivada de su dignidad y se sentirá desligada de la sociedad para mantenerse en su propia integridad, cuidando de sí misma, como fin que se es para sí y de sus propios intereses.

Tampoco se resignará fácilmente la persona física a perder la prerrogativa de su autodeterminación operativa libre para incorporarse en una unidad moral, dentro de la cual rige un principio rector que se proclama superior y reclama efectivamente ciertas acciones exigiendo la omisión de otras. La persona natural tendrá que renunciar a ser de hecho principio libre y dueña de su propia acción, porque otra persona moral habrá asumido la dirección y determinación de la acción individual. La existencia de una autoridad dotada de estricto derecho para legislar, juzgar y castigar parecerá opuesta al dominio psicológico que de sí mismo tiene el ser personal.

Si la persona humana es de su propio derecho, no querrá renunciar a él para situarse en un campo jurídico en que predomina un derecho superior dotado de todos los medios para imponerlo. Entrar en él es perder la propia autonomía jurídica, renunciar a una prerrogativa característica de la condición personal.

En una palabra, tenemos enfrentadas dos personas, física la una y moral la otra. Ambas en su esfera completas y totales, ambas dotadas de una capacidad activa sometida a la dirección propia de cada una de ellas, ambas fuente de un ordenamiento jurídico. Persona y sociedad

resultan inconciliables. La persona física es algo cerrado que no puede tener expansión social sin perder lo más precioso de su constitución. La competencia jurídica de la sociedad como persona moral internamente constituída por un ligamen jurídico moral de justicia legal parece eliminar de sí la totalidad jurídica perfecta, al menos radicalmente, en que se constituye la persona física. Si "persona dice lo más perfecto en la naturaleza" [10]—y es claro que Santo Tomás aquí se refiere a la persona física—, no será posible subordinarla a otra entidad moral, que, en algunos momentos dados, podrá imponer un derecho superior.

Quien pretenda construir la sociedad desde abajo partiendo de la persona física humana, deberá dar en ella con un punto de trascendencia jurídico-moral de carácter social, a través del cual se abra la persona en una expansión constructiva que no sea una explosión destructiva de las prerrogativas inalienables de la persona humana.

2

Obsérvese, y conviene notarlo con insistencia y exactitud, que buscamos una trascendencia de orden propiamente jurídico si hemos de llegar a la construcción social. Porque, claro está, otras trascendencias están inmediata y claramente postuladas por la persona humana.

Así, por ejemplo, es clara su trascendencia psicológica: Una vez superado el subjetivismo crítico inmanentista no será posible encerrar dentro del sujeto cognoscente todo el orden cognoscitivo, porque la persona quedará intelectualmente abierta y se superará a sí misma para ponerse en contacto con algo que le es exterior. De igual modo puede razonarse respecto del ejercicio de sus facultades operativas guiadas por la libertad: la acción humana no es solamente vital y vitalmente encerrada en la vida misma, sino que se traspasa hacia el mundo inorgánico, actuando libremente fuera de la vida sobre seres que le son inferiores, tomándolos o dejándolos, transformándolos o destruyéndolos, haciéndolos, en una palabra, objetos de una actividad múltiple, que, partiendo del hombre libre, termina en algo que está fuera de él. Y es menester todavía admitir una trascendencia de orden metafísico, mucho más profunda y

[10] Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. *S. Theol.*, I, q. 20, a. 3. Un planteamiento amplio de la cuestión de la persona en relación con concepciones extraescolásticas puede verse en el siguiente artículo: S. CUESTA, *La "ensidad" y la "racionalidad" como constitutivos de la persona.* Su valoración en los diversos sistemas filosóficos. Sus derivaciones en las ciencias antropológicas y sociales. Publicado en PENSAMIENTO, III (1947), pp. 59 ss.

substancial que la filosofía típica de nuestros días se ha propuesto, casi sin saberlo, como tema céntrico y supremo de ella. El existencialismo, en definitiva, aquí se decide: o se encierra por completo dentro del hombre para cerrar en él herméticamente todo el sistema del universo, y entonces esa filosofía no sabrá superar el vértigo del nihilismo que desde su planteamiento la amenaza, ni sabrá encontrar alivio valedero contra la torturadora angustia en que se ve envuelta su psicología, o, por el contrario, sabe salir del hombre existencial para en esferas superiores buscar la explicación de lo que existe, y entonces el existencialismo podrá resultar un sistema de salvación con un horizonte esperanzador y luminoso que dé sentido positivo a la realidad existente y alivie la inquietud del espíritu transfundido por la contingencia existencial. No es tanta la plenitud del ser personal, ni tanta su totalidad en sí, que no reclame por necesidad una autosuperación hacia un Ser Supremo de quien depende substancialmente y a quien se ordena con un dinamismo nacido de su misma constitución [11].

Pero no son estas las trascendencias que buscamos. Hemos acentuado que se trata de una trascendencia de valor jurídico, ya que la sociedad sólo entonces tiene existencia específica, cuando sus miembros se funden en una unidad moral por medio de un ligamen jurídico. ¿Cómo se hace la expansión jurídica de la persona constituída ya de por sí como "sui iuris", fin para sí y principio dominador de sus propios actos?

Es frecuente recurrir al valor del lenguaje como socializador del hombre; y, de hecho, toda la constitución humana, no sólo la fisiológica, sino también, y sobre todo la psicológica, lleva consigo un ordenamiento social. Somos hombres, y la presión psicológica que sobre las paredes de nuestro espíritu ejercen nuestras penas y nuestras alegrías; nuestras preocupaciones, pasiones, derrotas y triunfos; nuestros proyectos y nuestras realizaciones; nuestras dudas y nuestras seguridades, abre por necesidad las válvulas para dar expansión al espíritu inquieto desahogándolo en otros hombres. Por ello estamos dotados de órganos de expresión, y por eso es instintivo en el hombre el horror a la soledad. Pero con esto habremos demostrado la necesidad de una sociedad, tomando esta palabra en el sentido que la Prensa diaria le confiere cuando la em-

---

11 Hemos dedicado un amplio estudio a este problema de la trascendencia, enfocándolo desde el punto de vista existencialista, pero orientado por las magníficas directrices de la filosofía cristiana trazadas sobre todo por San Agustín y Santo Tomás; tal es el sentido de nuestro estudio: *El hombre y su metafísica*. Puede verse el problema de la trascendencia en el existencialismo en estos dos estudios: ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, recogido en su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 423-467; A. GONZÁLEZ ALVAREZ. *El tema de Dios en la Filosofía existencial*.

plea para encabezar los hechos ocurridos dentro de eso que llamamos vulgarmente vida de sociedad. Es evidente que todavía no estamos en una unidad moral permanente lograda por medio de un vínculo jurídico; nadie dirá que las tertulias, por asiduas y frecuentes que sean, constituyan ya por solo ese hecho una unidad moral y jurídica.

Ni la mera necesidad de procurarse ciertos bienes abre al hombre en una trascendencia de valor jurídico-social. La satisfacción de esta indigencia supone de ordinario, y hasta cierto punto, algunos derechos de propiedad, pues con el sujeto de ellos ha de tratarse para procurarse lo necesario. El momento de la transacción es un momento jurídico, pero es sólo un momento que no establece un orden permanente cual fuera necesario para dar lugar a una existencia social propia y estricta.

Ni siquiera el núcleo familiar resuelve nuestro problema. Cierto es que dentro de la familia surge un orden natural de muchos deberes y derechos, que por lo mismo pone en vigor un orden jurídico de valor social. Pero es claro que no es ésta la sociedad de que en la filosofía de la sociedad y del derecho se discute: es demasiado estrecho el ámbito familiar para poder situar entre sus capacidades el logro del bien común universal [12].

Nuestro problema se ha perfilado con esto hasta el punto de poderlo ya enunciar en sus términos precisos: ¿dónde radica en la persona humana la sociedad civil, propiamente la sociedad perfecta, para que ésta nazca espontáneamente de aquélla en su constitución jurídica y moral con todas las características de fin propio—bien común, cooperación obligatoria para lograrlo, permanencia y estabilidad, sumisión a una autoridad?—. ¿Deberá considerarse la sociedad como algo impuesto violentamente a la persona, con daño de sus prerrogativas de valor jurídico, o más bien habrá de mirársela como evolución y expansión necesariamente requerida por la persona como complemento con que llegue a la plenitud de su propia perfección? Somos conscientes del ejército de problemas que han de saltar a nuestro paso según vayamos recorriendo el camino que nos hemos trazado. Nuestro propósito es el de llegar al término caminando en marcha positiva y constructiva sin detenernos a resolver problemas eventuales.

---

[12] No es raro atribuir un valor absolutamente probativo a estos dos aspectos del hombre para demostrar su sociabilidad. Véase, por ejemplo, la interesante obra: F. FRODL, *Gesellschaftslehre*. Nosotros creemos esencial insistir en el aspecto jurídico de la vida social, aspecto al que no siempre atienden suficientemente los tratadistas de Filosofía del Derecho.

3

Coloquemos en su punto a la persona humana. Su preexcelsitud la sitúa respecto del universo como en una cúspide jerárquica que hacia abajo se abre en un amplio cono de contenido universal. Sobre sí no divisa sino el cielo puro en que reina el Absoluto, que reclama para sí un dominio total sobre el hombre, a quien impone en el fondo del ser un destino soberano que conquistar con sus fuerzas. Colocado con este destino en el vértice cósmico, no es el hombre centro inerte de un mundo materializado, estático: es un centro dinámico al que convergen corrientes intensísimas; es el suyo un punto de concurrencia de líneas flúidas y haces teleológicos que debe él aunar, elevar y dirigir junto con sus propias aportaciones a los destinos de que es portador [13].

Si el hombre ha de obrar en conformidad con sus constitutivos personales y con las exigencias cósmicas de su puesto, nunca puede perder de vista este inmenso panorama dinámico en que los seres todos del mundo visible se entraman con mutuas conexiones teleológicas, y juntas se subordinan a la persona humana por ser ésta la cargada con una misión suprema, que, a su vez, deberá cumplir a la manera que por su dignidad le corresponde y de que son incapaces los demás seres, a saber: bajo el dominio de una voluntad rectora consciente por intelección del destino que en esa posición vertical le ha sido confiada.

Con esto la personalidad humana trasciende a funciones de alcance cósmico universal. Todo cae bajo su dominio. De todo puede adueñarse con estricto señorío. Una sola cosa no puede olvidar, él mismo es imagen de Dios, viene de Dios, va a Dios, y en su camino tiene que llevar las cosas del mundo hacia Dios, no como una carga penosa que entorpece los pasos o aun los detiene, sino como algo que, a su vez, reporta ingentes beneficios al hombre que lo soporta, por transfundir en él la perfección que se halla dispersa en el universo, para que asimilándosela el hombre y concentrándola en sí con máxima densidad, vaya haciéndose más imagen de Dios, más semejante a Dios por la mayor acumulación vital y espiritual de perfecciones difundidas hasta entonces en el universo extrahumano [14].

---

[13] Véanse algunas consideraciones sobre este aspecto humano en J. Ruiz Giménez, *La concepción institucional del Derecho*, pp. 410 ss. Nosotros hemos tocado este aspecto, como varios otros que indicamos en este estudio, en nuestro libro *La sociedad y su reconstrucción*, especialmente en su capítulo IV.

[14] Este pensamiento está inspirado en Santo Tomás: Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive; sed infensive et collective

En este momento se divisa ya en el horizonte interno de la personalidad humana una expansión cósmica de proporciones insospechadas. Se encuentra encumbrada sobre un mundo subordinado a su dominio supremo. El hombre es, a las inmediatas, el sentido del mundo con cuanta perfección en él se encierra, para hacerse con todo tributario del engrandecimiento del hombre. Pero de éste se exige y recaba, como de único ser intramundano dotado de razón y libertad, una última y definitiva ordenación de todo lo criado hacia el supremo destino universal que es Dios.

He aquí cómo se abre la persona humana hacia el exterior totalizándose con la incorporación del universo. Pero todo el conjunto así cerrado y culminado por la persona humana, fin en sí y constituída en propio derecho, está regido por una suprema ley que establece e impone un orden jerárquico de destinos y fines, confiándoselo al hombre, para que éste libremente siga sus directrices contrayendo con su acción, ordenada o desordenada, una responsabilidad de que, a su tiempo, deberá rendir exactas cuentas.

Con esta concentración del cosmos en lo personal todo el orden cósmico ha recibido un sentido superior, con el cual ha sido traspuesto de una jerarquía y valoración puramente física a la moral. He aquí la primera expansión de la persona física hacia un orden moral del que es origen, sentido y término [15].

Pero el hombre no se encuentra solo, no es único quien en este universo ocupa el vértice jerárquico. El vivir del hombre es convivencia hasta por necesidad orgánica; dimensión humana ésta que determina un plano de relaciones particulares dentro del orden moral y condiciona la acción de cada individuo [16].

Mas esta comparticipación en la supremacía jerárquica no implica en modo alguno renuncia a ninguna de las prerrogativas personales; antes, al contrario, acentúa y hace explícita ante los demás una exigencia personal de que sea respetada esa su supremacía individual, dándosele el trato que como a persona le corresponde, como a ser que en sí

---

similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. *S. Theo.*, I, q. 93, a. 2 ad 3. Este pensamiento tomista lo hemos desarrollado con numerosos textos en nuestra citada obra *El hombre y su metafísica*, pp. 272 ss.

[15] Una visión de conjunto de todo este orden moral puede verse en M. WITTMANN, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin.*

[16] En este estudio sólo nos referimos al plano de relaciones sociales que de la persona humana emerge. De otros planos hemos tratado en nuestra citada obra *La Sociedad y su reconstrucción*, pp. 109 ss.

mismo tiene su principio rector—su inteligencia—y su principio determinativo de la acción—la libertad—. Esto cierra el paso a todo conato de subyugación que en personas mejor dotadas en cualidades individuales pudiera despertarse respecto de quienes con ellas cohabitan; subyugación que puede ser realizada por cauces de coacción física o, por los no menos eficaces ni menos indignos de la personalidad, los de la coacción moral que impiden al hombre el libre uso de sus facultades volitivas, sea ello obrando directamente sobre la voluntad, sea indirectamente a través de la inteligencia.

Por no subordinarse el hombre a manera de instrumento o medio a ningún otro ser exige también inviolablemente que en sus constitutivos personales, tanto corporales como espirituales, y en el uso de las facultades a ellos correspondientes, sea respetado su propio derecho una vez que por naturaleza se constituye en *sui iuris*. Exige no menos que quien desde fuera quiera influir en él lo haga en forma conveniente al modo personal de conducirse el hombre; a través de su entendimiento ha de llegarse a la voluntad libre, y por encima de toda condición o interferencia exige la persona libertad de acción, cuanta necesite o le sea conveniente para llegar efectivamente a su destino supremo [17].

Esta paridad constitucional del hombre en cuanto persona da a todos los hombres—teórica y originariamente por igual—una comparticipación en el dominio de los seres irracionales, los cuales, por igual en sentido parecido, están destinados a la utilización por parte del hombre en orden a la satisfacción de las propias necesidades de éste y al logro de la perfección a que su naturaleza le lleva. No podrá, pues, un hombre o un grupo de hombres oponerse a esta exigencia de la persona humana impidiendo que otros hombres u otros grupos de hombres se encuentren con los bienes que les son necesarios.

Es decir; la simple presencia del hombre como persona en el universo visible abre, dentro del campo moral que regula, no menos que la ley natural el mundo físico, el de las relaciones de los hombres entre sí, un nuevo campo que alcanza ya el valor propiamente jurídico. El hombre-persona aparece dotado de cierto cúmulo de exigencias que, en virtud de la ley moral, deben ser respetadas y cumplidas; exigencias primordiales que podemos sumariar en estos tres órdenes: constitución, con-

[17] Tocamos aquí, sin adentrarnos en él, el problema del derecho natural. Claro está que seguimos en este punto, como en los demás, las líneas de la filosofía tradicional. Para otras opiniones, véase ENNECERUS-KIPP-WOLFF, *Tratado de Derecho civil*. Tomo I-1, Parte general, pp. 111 ss., en las cuales se hacen numerosas referencias a las diversas opiniones sostenidas en torno al concepto del Derecho y de su valor natural.

servación, actuación y destino de la persona como tal; expansión y continuación de la persona en una familia para cuya alimentación y educación debe contar con los medios adecuados; apropiación y elaboración de los bienes terrenos en orden al propio sustento y perfeccionamiento.

Y tenemos abierta una nueva puerta hacia el exterior en la persona humana; antes había pasado de su totalidad ontopsicológica a las anchuras del mundo moral; ahora, dentro de él, se expande a un nuevo campo de relaciones desde el momento en que se sitúa coexistiendo con otras personas: ante ellas se abre al mundo jurídico formulando con su mero existir ciertos derechos, verdaderas exigencias de orden moral que reclaman insuperablemente para el hombre ciertos bienes—sean del orden que fueren—como intangiblemente inherentes a la persona humana y propios de ella. Estas exigencias mutuas constituyen correlativamente deberes mutuos. Tenemos con esto a la persona humana traspuesta del orden físico al orden moral y dentro de él constituída en sujeto de derechos.

4

Y con todo, el mundo de relaciones humanas en que todavía nos encontramos no sobrepasa los linderos de lo individual. Hemos llegado, sí, a una convivencia que opera dentro de un orden moral, una convivencia en que apareció ya el orden jurídico, porque existen derechos que respetar y deberes que cumplir. Pero esa convivencia todavía está atomizada, es de mera multitud de individuos. No se ha logrado con todo ello una fusión de varias personas en una unidad moral superior, ligada por un vínculo jurídico permanente: entonces tendríamos propiamente la sociedad [18].

Sigamos desenvolviendo la vida personal según las directrices que la persona misma en su acción va marcando. El hombre por exigencia de su mismo natural, precario por una parte y expansivo por otra, entra en contacto con los otros hombres con quienes coexiste en un mundo concreto. Este contacto nada tiene que ver con una mera yuxtaposición de elementos que integran un conglomerado cualquiera: en éste no hay

[18] Un estudio interesante, constructivo de la sociedad, se encuentra en la citada obra de J. RUIZ GIMÉNEZ, *La concepción institucional del Derecho*, II. Investigación sistemática, cap. III. Persona e institución. Las notas de este capítulo presentan una amplia bibliografía, y dan particularmente los matices de la escuela institucionalista. Nuestra construcción arranca en este punto desde más abajo, directamente de la persona misma, aspecto éste importante para en definitiva concebir rectamente todo el organismo social.

un acercamiento interno logrado por vía superior, El convivir humano, en cambio, excede con mucho en perfección a un acervo cuantitativo; sin llegar a la fusión química que de dos elementos hace en una combinación un ser único en unidad física, con todo, la mutua inteligencia, comunicación y comparticipación afectiva de los seres racionales logra difuminar de tal modo las líneas divisorias intercaladas físicamente entre individuo e individuo, que forma y mantiene una verdadera unidad interna de carácter moral, más o menos apretada y densa, según que la comunicación misma haya sido más o menos intensa. En esta unidad el amor, en cualquiera de sus fases o matices, es el aglutinante interno; el lenguaje, el instrumento que tiende y estrecha los lazos.

Decimos que el amor es el interno ligamen de esta primera unidad, y no precisamente el interés. Raíces más profundas que la precariedad e indigencia en que el hombre aislado se encuentra tiene en él su interna tendencia a la expansión y comunicación con otros hombres. En definitiva, también aquí habrá que recurrir para explicarnos esta interna expansibilidad del hombre a su condición personal de imagen de Dios: que si Dios realizó la obra de la creación, no por una intensa deficiencia o pobreza, sino por la exuberancia de su bondad inclinada a comunicar a otros sus propios bienes dándoles un ser, y un ser más o menos perfecto, para que la diversidad de éstos imite de algún modo la inexhausta riqueza de su perfección divina, de modo semejante el hombre, por la intrínseca difusibilidad que todo bien consigo lleva, siéntese inclinado a entrar en trato con otros hombres, más para dar que para pedir, respondiendo, a su vez, a esta mutua comunicabilidad una recíproca indigencia; indigencia que a veces presiona más que la interna necesidad de expansión, que entonces se retira a segundo término y aun desaparece. He aquí una trama de relaciones que aprieta en sus mallas, más o menos tupidas, un grupo humano de modo permanente.

Es este un primer estadio, dentro de la convivencia humana, que va transformándose hacia una forma superior. Las condiciones humanas de persona son las que hacen esta primera fusión moral de los que hasta ahora eran simples coexistentes, el hombre, por ser persona, tiene una inteligencia y una voluntad que para manifestarse se valen del lenguaje o de cualquiera otra forma de expresión; esta inteligencia y voluntad son las que establecen la primera fase de una unión superior entre los hombres, unión moral que todavía no se ha colmado en el ligamen jurídico.

Observemos de paso en lo colectivo un proceso similar a la expansión individual de la persona. Esta aparición en la existencia como una

entidad de orden físico, que, como primera difusión de sí, exigida por su condición personal, pasó a situarse en un orden moral al hallarse centrada en un orden cósmico bajo una ordenación superior, le correspondían, en consecuencia, ciertas funciones, personales las unas, trascendentales las otras, para que todo el cosmos, y dentro de él la persona misma, por la acción libre y responsable de ésta, llegara al supremo destino. Ahora, por un proceso casi paralelo, la coexistencia física de varias personas se transforma inmediata y espontáneamente, en virtud de la condición personal de los que conviven, en una coexistencia de orden moral. Antes hizo falta una nueva expansión de la persona desde lo moral hacia lo jurídico; paralelamente ahora esta colectividad moral hasta ahora lograda necesitará de un nuevo progreso para llegar a la unidad jurídica, con la cual propiamente comienza la sociedad específicamente tal.

La convivencia moral de personas implica de por sí, como antes lo hemos indicado, ciertas relaciones de orden jurídico. Cada persona ya en sí es portadora de ciertos derechos cuyo respeto recíproco está garantizado desde el primer contacto por la ley moral. Pero también es claro que tal respeto mutuo, en realidad de verdad no ofrece seguridad en su inviolabilidad, porque entra de por medio la libertad humana.

El orden cósmico irracional está regido por una ley física que se cumple forzosamente; por ello el mundo marcha en su desarrollo ordenado e inalterable según lo impera en cada momento la convergencia de múltiples leyes que actúan a la vez sin colisión, llegando indefectibles al efecto concreto que les corresponde. El mundo humano, en cambio, está regido por una ley de orden moral que debe llegar y llega a tener su efecto, pero en función de la libertad humana. Esta debe someterse a la ley moral; todo está acondicionado para que la voluntad libre se vea constreñida a seguirla; ese es precisamente uno de los valores de la sanción, destinada no menos a servir de acicate a la voluntad libre que a restablecer el equilibrio y orden moral perturbados en caso de transgresión. Pero la voluntad aun entonces sigue siendo libre; le queda el poder físico de superar el orden moral, y de hecho lo supera. Así, aun siendo cierto que el mero existir del hombre le constituye ya portador de derechos inviolables, pero siempre se restringe a una necesidad moral esa inviolabilidad, no tiene más garantía que el orden moral, contra el cual puede levantarse la voluntad libre.

Y tanto más vulnerable es el derecho primitivo del hombre cuanto que, sometido a un análisis, resulta en su fórmula original tan indeterminado que su ejercicio se presta ya sin más a colisiones mutuas. Así,

por ejemplo, es excesivamente vago, y en la práctica casi nulo, afirmar que debe respetarse en el hombre su carácter de persona; se presta a interpretaciones prácticas abusivas la fórmula de que los bienes del mundo están destinados al hombre, y más si el hombre en cuestión es ya uno concreto y singularizado; porque de entenderla así, como su enunciado parecía indicarlo, cada hombre se consideraría dueño de todo con exclusión de cualquier otro, y fácil es prever que un derecho tal es en realidad impracticable y aun absurdo.

De todo lo cual se deduce que, constituído el hombre por naturaleza, anteriormente a toda organización social, en sujeto de ciertos derechos fundamentales, no puede pasar al ejercicio práctico y duradero de ellos, porque obsta, por una parte, su indeterminación y, por otra, la libertad humana. Pero necesitando el hombre del ejercicio práctico de ellos se verá inducido espontáneamente, por la fuerza misma de las cosas, a un convenio entre los diversos sujetos de derecho; un convenio más o menos explícito, consuetudinario, tácito o formal, que por una parte concrete el alcance práctico de cada uno de los derechos en el ejercicio regular de ellos y, por otra, garantice la inviolabilidad de ellos contra el abuso de libertad posible en cada hombre.

A este radical y quizá rudimentario compromiso jurídico se ha llegado sobre la base de una convivencia pacífica, ordenada, unida—al menos hasta cierto punto—por lazos de orden moral, lograda a consecuencia de la primera expansión social de la coexistencia física de personas humanas. En este clima, quizá alterado ya y perturbado por abusos de la voluntad libre, se produce la exigencia de orden natural, complementaria de las primitivas exigencias de la persona humana, de establecer un ordenamiento jurídico, si vale aplicar el término a un estadio jurídico tan imperfecto, mínimo y rudimentario apenas formulado. Ese ordenamiento es resultado de los medios racionales de que disponen los hombres en su calidad de personas; es fruto de una deliberación sobre las medidas convenientes para que sus derechos, expresados ya en su valor concreto, puedan ser ejercitados normalmente con las debidas garantías de inviolabilidad; así se determina el contenido y el alcance práctico de cada derecho, se concuerdan las mutuas interferencias de los unos y de los otros en orden a evitar las colisiones; se prevén las posibles violaciones, se estudia la represión del agresor y se miden las medidas punitivas correspondientes según la importancia de la violación.

Al examen intelectual sigue una aceptación libre por parte de todos. Desde el momento de la formalización de este compromiso se ha esta-

blecido en esa unidad moral, disgregada hasta ahora jurídicamente en multitud de sujetos individuales de derecho, un ligamen de valor estrictamente jurídico, que funde en una unidad moral jurídica permanente a un grupo de hombres—normalmente cabezas de familia—en orden a un bien común restringido en este primer estadio a la salvaguardia de un ejercicio ordenado, pacífico y garantizado de los primitivos derechos de la persona humana.

Y tenemos ya la primera sociedad humana en sentido específico: una unidad moral estable de muchos enlazados por un ligamen jurídico en orden a un bien común. Todo lo ha ido haciendo la persona humana con un movimiento espontáneo, moralmente necesario, lanzado por las exigencias de su misma constitución personal: en virtud de sus preexcelencias y prerrogativas personales, por los medios propiamente personales de que dispone. Podemos ya decir, al menos en un sentido mínimo, que de la persona humana, y como construcción complementaria de ella, ha nacido en la convivencia personal la sociedad propiamente tal.

5

En un estudio metafísico que sólo se pregunta cómo es posible la sociedad desde la persona el problema está suficientemente resuelto. Bastará dar vida y realidad a esa sociedad inicial para que, espontáneamente y de por sí, se vaya desarrollando hasta culminar en una sociedad perfecta.

Examinemos, efectivamente, algunos elementos que, desde el campo personal jurídico, han pasado al campo social jurídico [19].

Al hombre como persona pertenece el dominio sobre los bienes materiales en orden a valerse de ellos para su propio perfeccionamiento. Este dominio virtual y general habrá de actualizarse de algún modo en forma de una distribución de las riquezas del mundo. En esto la naturaleza misma se ha adelantado: el hecho de haberse situado los miembros diversos de la gran familia humana localmente distanciados, esparciéndose paulatinamente por la superficie terrestre, ha hecho sin violencia el primer gran reparto de bienes, asignando a cada grupo de fami-

[19] El carácter estrictamente filosófico que a este estudio damos nos dispensa de citar continuamente los documentos pontificios—admirable resumen y avance de la filosofía social cristiana—, los cuales, sobre todo desde la Encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI, han ido desarrollando todos los aspectos de la vida social, tomando al hombre ya antes de llegar a la cuna y conduciéndolo paso a paso hasta la constitución orgánica de la sociedad civil y de la sociedad internacional.

lias un territorio, más o menos extenso, en que establecerse fijamente y de que usar en bien propio.

Viene luego la ocupación práctica de una parte de ese suelo por un hombre individual, y tenemos ya un hombre constituído en propietario actual con estricto derecho.

Iníciese la explotación y elaboración de estos bienes primitivos, tanto más intensa y perfecta cuanto la humanidad más prospere en número y cualidad. Fenómeno subsecuente e inmediato será el del intercambio de los bienes producidos, que irá complicándose según que el ámbito del comercio—en el sentido propio de la palabra—vaya abriéndose a territorio más amplio a mayor número de personas y a mayor cantidad de bienes. A medida que la humanidad progrese irá aumentando este comercio e intercambio de bienes, de cuyas resultas el hombre irá encontrándose envuelto en una urdimbre de relaciones económico-jurídicas de malla cada vez más apretada y de amplitud cada vez más extensa. Y llegará día en que un grupo más o menos numeroso de familias cierre la necesidad de un desarrollo ulterior de su comercio, porque con sus propios medios tiene lo suficiente para el desenvolvimiento normal de la vida y perfección de sus componentes. Tenemos constituída así una primitiva unidad económica, aunque de capacidad muy reducida. La cual, por lo mismo, instintivamente se pondrá en relación con otras unidades económicas formadas en territorios vecinos, a fin de lograr con su trato para el propio grupo mercancías elaboradas o materias primas con que hacer posible un mayor progreso económico-cultural.

Nuestro mundo de hoy—el de hoy sobre todo—sabe perfectamente la complicación jurídico-social que la explotación económica trae consigo. Lo económico ha abrazado a la humanidad entera, y nada de cuanto en el mundo se produce es indiferente a nadie; porque, o como materia prima, o como producto elaborado, o como subproducto aprovechado, por sí o por la reacción que en otros mercados con su presencia o su ausencia suscita por muy distantes que estén, todo viene a confluir en la marcha del mundo económico, cuyas alternativas tan íntimamente afectan a la marcha de la humanidad misma. Vivimos en una época en que la economía es el factor más decisivo de las relaciones mundiales y de la historia de la humanidad. Las unidades económicas ya no se cierran ni en los continentes, y llevamos un movimiento de unificación económica de que, andando el tiempo, quizá resulte la humanidad entera como una sola unidad económica total.

Muy unido con este mundo económico como parte, y mejor, base de

él, está el ejercicio de otro derecho personal. La transformación útil para el uso o consumo de los bienes terrestres requiere trabajo por parte del hombre. El poder de trabajo es en muchos el único recurso con que cuentan en el orden económico, y, como tal, debe ser suficiente para dar a quien lo ejercita aquel conjunto de ayudas personales a que, por institución natural, está ordenada la posesión actual de los bienes terrestres. Prescindamos aquí de la ramificación jurídica que el complicadísimo mundo laboral trae consigo si el hombre ha de ejercitar su derecho de trabajar con todas las garantías y utilidades que la dignidad humana requiere [20]. Nos interesa en este momento el aspecto socialmente constructivo inherente al ejercicio del trabajo. Es natural y espontáneo que quienes se dedican a los mismos quehaceres quieran prestarse mutuamente aquellas ayudas convenientes para el mejor ejercicio de su misma profesión; bien sea para facilitarse la adquisición de materias, bien para el mejoramiento técnico de los procesos de producción, bien para el mejor comercio a base de la mercancía elaborada o bien ocasionalmente para la defensa y vindicación de los propios derechos. Tenemos con esto constituídas las asociaciones profesionales, muy distintas de las clases, cuales en la historia social de nuestros días las entendemos: las clases, constituídas inorgánicamente, llevan en sí como primera condición y finalidad una actitud vindicativa de propios derechos, mientras que las profesiones u organizaciones gremiales, además de estar construídas en contextura orgánica, atienden primordialmente a la profesión misma, al progreso y perfección en ella, y sólo secundaria u ocasionalmente pasan a la vindicación jurídica. He aquí en el mundo profesional un nuevo progreso de la sociedad humana en su evolución orgánica y jurídica hacia formas más perfectas y definitivas.

Pero saliendo de este campo económico fijémonos, para apreciar las posibilidades sociales que la persona en sí encierra, en la primera agrupación social, que es la familia. Es evidente que en cualquier fase del proceso evolutivo de la humanidad, sea en sus formas originales rudimentarias, sea en las más perfectas, dotadas ya de un ordenamiento jurídico perfectamente desenvuelto y coordinado en sus mandatos y concesiones, a quien primero afecta el deber de formar—en sentido íntegro—la propia familia es al progenitor de ella: la naturaleza misma le

---

[20] Prueba de ello es la amplia legislación social española. Véanse sobre ella, como muestra, estas dos obras: G. García Oviedo, *Tratado elemental de Derecho Social* (Madrid, 1946; XXII-934 pgs.), y M. Hernáinz Márquez, *Tratado elemental de Derecho del Trabajo* (Madrid, 1946; 688 pgs.).

confiere la misión de desarrollar y perfeccionar en el orden respectivo el ser personal que puso en existencia. Por consiguiente, son los padres a quienes toca el derecho y deber de educar a sus hijos. Pero es también claro que, en general, y más en nuestros días, muy pobre será la educación que los hijos reciban de solos sus padres. El bien de los unos y de los otros requerirá que los padres de familia busquen personas a quienes subsidiariamente confiar la misión delicadísima de que ellos están por naturaleza encargados. No será posible a cada familia buscar un educador exclusivo para sí; deberán por lo mismo asociarse para, entre todas, constituir un grupo de educadores para sus hijos, a fin de que éstos adquieran por este medio el cúmulo de conocimientos y la formación que su dignidad personal requiere, dado su estado social y el progreso de la humanidad.

Con esto hemos esbozado el punto de arranque de las diversas líneas por donde se realiza el proceso evolutivo de la sociedad primitiva. Es un proceso orgánico y ascensional al paso que las conveniencias de cada fase lo vayan requiriendo, siempre en orden a un bien común para cuantos integran cada nueva agrupación social, dentro de la cual todos, según lo estipulado, han de colaborar equitativamente con los medios conducentes al fin preestablecido.

Pero las agrupaciones no están yuxtapuestas mecánicamente. Todas ellas participan en su grado de la vitalidad personal del hombre. Como los hombres entran en mutuo trato social y van constituyendo núcleos más o menos amplios, así también estas unidades agrupadas en torno a intereses comunes de la persona comienzan un amplio movimiento de mutuo consorcio: primero dentro de su propia esfera, luego de las diversas esferas entre sí. Como se constituyen las amplias unidades económicas se constituyen de igual modo las profesionales, las culturales, las morales, etc. Todas ellas, a base de la persona humana, siempre en actividad de expansión y fusión social, entran en mutuas relaciones, ya desde que van creciendo orgánicamente; sus intereses van conglobándose, entrecruzándose, aunándose hasta llegar a un punto de fusión tal que, de nuevo, sobre estos organismos parciales aparecerá un grupo de beneficios comunes que obtener; en ese punto de fusión orgánica se cerrará ya el ciclo completo de exigencias personales. Habrá aparecido en la convivencia humana una nueva sociedad de características más terminadas y logradas que las hasta ahora conocidas. Porque esa nueva unidad social tendrá entera plenitud en sí; podrá en verdad declararse del todo *sui iuris*, independiente, autónoma y suprema en sí; ce-

rrada sobre sí misma porque normalmente se basta para satisfacer, con los medios a su alcance, a todas las exigencias que las diversas agrupaciones allí entrecruzadas puedan razonablemente presentar, concertada toda ella a un bien común, en el sentido pleno de la palabra, que no es otro que la prosperidad pública, a saber, abundancia, puesta a disposición de todos, de aquellos medios oportunos para que el hombre en esta vida pueda perfeccionarse como le corresponde en lo material, en lo intelectual y en lo moral. Con que dentro de esta unidad aparezca un organismo rector, capaz para dirigir eficazmente la acción de todos hacia el logro de la prosperidad pública, especialmente en lo que hace a la defensa de los derechos de todos, tendremos ya constituida lo que técnicamente llamamos una sociedad perfecta. Están reunidas sobre un territorio fijo e independiente las familias, agrupadas a su vez en distintas agrupaciones, están colaborando con sus actividades para la obtención de esos intereses comunes que les han determinado a esta última unión, están regidas por una autoridad suprema e independiente; finalmente, han conseguido establecer dentro de su agrupación todo cuanto le es menester para poder llevar una vida material y moral correspondiente a quien lleva en sí la imagen de Dios. Esa es en esquema la sociedad perfecta.

Sólo indicaremos, en fin, que estas sociedades perfectas siguen dotadas de la fuerza expansiva de la persona humana, es decir, que también ellas habrán de relacionarse mutuamente entre sí, pues al fin y al cabo todas constituyen la gran familia humana, y todas habrán de intercambiarse sus bienes y sus mutuas ayudas en una convivencia pacífica que complete la prosperidad pública de cada una de las sociedades perfectas. Este es el fundamento de la vida internacional regida por un ordenamiento jurídico, el Derecho internacional. Una vez más es la persona humana que hace necesaria esta convivencia supranacional determinando sus modos esenciales. Hoy estamos experimentando un movimiento de internacionalización, de fusión de intereses de varios Estados, que tal vez nos lleve a unidades todavía superiores a las nacionales, hacia una meta final de consorcio humano, hacia el "mundialismo" de que comienza ya a hablarse y preocuparse.

6

Llegados a este punto, cerremos ya nuestro estudio recogiendo algunos aspectos que a la sociedad trascienden desde la persona humana, que es su núcleo germinal.

Las aporías a que una comparación entre los conceptos de persona y sociedad parecen llevar casi por fuerza tienen ahora solución clara cuando se construye la sociedad desde dentro del hombre, y no cuando se trata de imponérsela desde fuera como algo mecánico y hecho previamente, sin respeto a las condiciones del hombre.

Lejos de oponerse la sociedad a la personalidad humana recibe de ésta sus características peculiares; por ello se acoplan perfectamente entre sí como se adapta una propiedad a su esencia. Si se tratara de una entidad artificial sobreañadida al hombre, o de otra que tuviera objetividad absoluta en su evolución propia y ciega, echándose luego sobre las personas para subyugarlas y absorberlas en sí, entonces se llegaría a antinomias irreductibles. Pero no es ése el caso. La sociedad ha brotado desde la persona. En su contextura conserva no poco de la persona; es un reflejo de ésta, queda como esencialmente personalizada.

Con esto tenemos una característica esencial de la sociedad. En sus mismos constitutivos y en su misma razón de ser original tiene algo de supletorio y subsidiario. No es la razón existencial del organismo social un valor absoluto y total que en sí mismo tenga, y que en todo caso y por sí se haya de obtener en la convivencia humana. Tal sería en una concepción estatista, que al Estado, como a suprema entidad, concediera un ser en sí independiente y absoluto, que se realizara asimilando a los individuos como propios miembros y elementos, anulándolos en sus valores personales y evaluándolos como simples partes del todo y en función del todo. No es tal el caso. La sociedad, incluso la civil perfecta, es una superestructura personal, dada a luz y sostenida por la persona misma como una ayuda, moralmente necesaria para su propia conservación, tutela de sus derechos, desarrollo de sus facultades hasta el perfeccionamiento a que teleológicamente tienden para culminar en la perfección de la persona misma.

Por consiguiente, no es la sociedad fin absoluto y supremo en sí, sino algo subsidiario subordinado a la persona, la cual, como es origen y constitutivo de la sociedad, lo es no menos razón de ser y fin de ella.

El punto neurálgico donde se hace sensible la trascendencia de esta primera característica es el bien común, determinante final de toda la estructura social. En tanto se organizan los hombres en sociedad en cuanto buscan un bien común. En tanto se justifica la sumisión de las personas a las directrices de acción, en cuanto con ellas se pretende un bien común. En tanto las normas dictadas son en sí justas o equitativas

o convenientes en cuanto son conducentes, más o menos necesariamente, al fin común.

Es muy difícil precisar en todos sus detalles cuanto abarca en concreto ese bien. Las circunstancias, más que las consideraciones de carácter metafísico, deberán determinarlo. Pero sí ha de quedar en pie el principio fundamental de que la fijación de los términos en que se cifra el bien común es función espontánea, no siempre consciente, de la sociedad misma, la cual en su desarrollo orgánico confiará más o menos a la actividad común, según que quienes la integran se sientan menos o más seguros de lograr por sí mismos sus propios intereses. Quien ejerza las funciones rectoras no podrá arbitrariamente determinar las metas de su propio ejercicio en el gobierno por un simple afán de dar cauce el más amplio a las capacidades de poder que en sus manos tiene, y mucho menos por miras e intereses de medro y provecho, sea personal, sea de un grupo u órgano social.

Queda patente a la vez, y sea esta la segunda característica, la estructura orgánica de la sociedad. La expansión desde la persona individual hasta la constitución definitiva de la sociedad perfecta no ha sido explosiva y repentina, sino paulatina y gradual; ha tenido fases sucesivas que han permanecido en su plena integridad, aun cuando sobre ellas se hayan constituído ulteriores y superiores agrupaciones sociales. La creación de cada fase no ha presupuesto la anulación de la anterior. Cuando un grupo de personas individuales se ha asociado por primera vez no lo ha hecho para transmitir al núcleo social todo el bloque íntegro de sus propios derechos, ni ha abandonado a la acción de la comunidad todas las aspiraciones, aun de orden personal, para que ella las gestione. Muy al contrario, con miras muy razonables de conservar la integridad jurídica personal, como lo requería su propia dignidad, ha dotado al grupo social de solos aquellos derechos que en el ejercicio de su gestión le fueren necesarios para el logro del bien que se le ha puesto como meta. Otro tanto vale decir respecto de las ulteriores agrupaciones: al núcleo superior se le confía la gestión de un bien que las agrupaciones inferiores no pueden lograr, las cuales transmiten a aquél cuanto para ello sea necesario o conveniente de prerrogativas jurídicas, de medios eficaces en orden al fin asignado.

Tales estadios progresivos permanecen en la estructura definitiva del Estado; fundidos, es verdad, en una unidad moral, pero no por ello desintegrados y atomizados. Una teoría social que, en definitiva, enfrente al individuo con el poder supremo del Estado, por de pronto, no

ha tenido en cuenta el origen y el fin personal de la sociedad; pero, además, al suprimir los organismos intermedios, ha condenado a la anulación práctica de los derechos personales de la dignidad humana, por dejarlos abandonados de hecho al poder supremo, ante el cual el individuo se encontrará indefenso, sin medios eficaces para propugnar por sí mismo cuando los posibles—y muy probables—abusos del poder estatal atropellen y conculquen los derechos personales. Víctimas de tal atropello pueden ser tanto las personas individuales como las comunidades que en su expansión social necesite crear la persona humana.

Y no tenemos ya por qué continuar describiendo otras características derivadas a la sociedad desde la persona humana. Sólo añadiremos una observación para poner de manifiesto la contextura interna de la sociedad: toda ella se ha hecho con conexiones finalistas, dirigidas todas, en última instancia, al destino supremo de la perfección del hombre como imagen de Dios sobre una base económica y material que dé suficiente lugar a la cultura cívica, moral y religiosa del hombre. Esto nos enseña que el individuo debe someterse y aportar equitativamente su esfuerzo al bien común. Quien se declare independiente, niega su propia dignidad personal al no admitir las obligaciones que de ella dimanan' ni ponerse en condiciones de lograr su plenitud. Con este sistema teleológico se llega a vencer la tensión interna que entre unidad y multitud se suscita en el seno de la sociedad. Hay que conciliar la unidad con la multitud, pero con una multitud no cuantitativa, sino cualificada. Esta cualificación de la pluralidad queda a salvo cuando se ha puesto como base única, fundada a su vez en Dios, la persona humana, que en su evaluación natural tiende con carácter personalista a asociarse con otras personas, y procede personalísticamente al logro de intereses comunes. En todo momento de la evolución social hemos hecho hincapié en sus valores personales, y cada nuevo avance en la construcción social se ha hecho sobre planos tomados de la estructura personal e individual del hombre. Finalmente, toda la construcción se subordina en fin de cuentas a la valoración personal del hombre-persona.

Desde aquí cabe extender una mirada de conjunto por encima de la filosofía del derecho y de la sociedad, y por encima de la filosofía misma a todo el campo de la cultura de nuestros días. Todo está condicionado por la persona humana. Y toda nuestra cultura está rondando a la persona humana. He aquí la trascendencia que una recta concepción de la persona humana implica en toda la vida de la humanidad. En verdad,

el problema se ha planteado en las raíces mismas de que ha de brotar la cultura del mundo.

Esta concentración de los problemas en el hombre da una actualidad e importancia incalculable al pensamiento cristiano. Es ahora el momento del intelectual cristiano. Es el momento de restaurar en todos los sectores de la vida cultural la verdadera idea que del hombre ha proclamado siempre el cristianismo. He ahí una gran misión para nosotros.

JESUS ITURRIOZ, S. J.

Oña (Burgos).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS

En un libro no muy antiguo hemos visto un laudable propósito de progresar en las cosas metafísicas y sobre todo en torno al problema sobre la existencia de Dios, y juntamente se ponen ciertos reparos contra la filosofía escolástica por haberse estancado en las fórmulas tradicionales, sin hacer un conato serio por abrirse cauces nuevos y eficaces. Atendiendo a estos dos puntos, el presente trabajo estará, naturalmente, dividido en dos partes: en la primera se examinarán los reparos contra la escolástica y en la segunda se ponderará el valor de la vía nueva.

REPAROS CONTRA LA ESCOLASTICA

A.—Exposición.

1. Lo primero que no puede hacer la escolástica, se dice, es darnos *una noción* previa de Dios, que fuese como el punto de partida para la discusión (Julián Marías, *San Anselmo y el insensato*. Madrid, 1944 página 71). Porque o se hace consistir esa noción en el *sumo bien* y en el *sumo ser*, y entonces esa noción no es uniforme en todos los hombres, porque cada uno se forma una idea diversa de lo que es el sumo bien y el sumo ser (ib.), o esa noción se toma de las religiones históricas, y esa vía no es apta para darnos la noción previa que necesitamos, porque cada religión tiene un concepto muy diverso de lo que es Dios (p. 72), o la noción de Dios se establece de un solo abstracto y convencional y desligado de la religión, y esto "ha llevado a errores y deficiencias que será menester señalar después" (p. 75). Hay, ciertamente, otra manera de determinar esa noción previa; *pero ésa es desconocida de los escolásticos*, y la reserva para cuando él proponga su nueva vía (pp. 118-121).

2. Lo segundo que reprende es que el argumento de la contingencia de los seres, que es el principal en que se basa la escolástica, no cierra la puerta al panteísmo (pp. 80-83) ni basta para probar la existencia de Dios (pp. 81, 86, 104, 118).

En efecto, el argumento de la contingencia o de los efectos mundanos se suele proponer en la escolástica o partiendo sencillamente de la

existencia de *algo*, o de la existencia de *algo contingente*, o de la afirmación de que no solamente algo es contingente, sino que *todo el mundo es contingente*.

La primera fórmula del argumento sería así: existe algo; pero es imposible que todo sea contingente y hecho, luego existe *algo* que *ni es contingente ni producido*, sino un *ser necesario e increado*, que es lo que se llama Dios. La mayor consta por la experiencia, y la menor se prueba así, porque si todo fuera contingente, también la serie o colección o suma de todas esas cosas sería contingente y, sin embargo, no tendría causa alguna. En efecto; no tendría causa fuera de la serie, porque fuera de la serie no hay nada por hipótesis; ni tampoco dentro de la serie, porque dentro de la serie todos los miembros son contingentes; y si todo lo contingente dependiera de alguno de dentro de la serie, ese miembro, por ser contingente, dependerá también de sí mismo, lo cual es absurdo. Así, que la suma de contingentes siendo contingente no tendría causa alguna, lo cual es contradictorio.

La segunda fórmula diría en el antecedente que existen *algunos seres contingentes;* y la tercera pondría en el antecedente que todo el *mundo es contingente*, porque cada uno de sus miembros es contingente, y en lo demás se procedería como en el argumento que se acaba de exponer.

Dice, pues, el autor que este argumento deja la puerta abierta al panteísmo (pp. 80, 83). Porque en este argumento los escolásticos identifican sin más el *ser necesario con Dios;* mas ese ser necesario de ninguna manera se ha probado que se distinga del mundo, luego no se ha demostrado que Dios se distinga del mundo. Y que no se haya probado la distinción entre el *ser necesario* y *el mundo* lo pretende probar el autor de muchas maneras. *a*) La primera es porque, según la primera fórmula del argumento, no se ha demostrado la *contingencia* de ningún ser, sino solamente se ha presupuesto que existe algún ser; luego cuando se deduce que existe un ser necesario, la cual deducción es correcta, ese ser necesario pueden ser los seres todos del mundo o alguno de ellos. *b*) En la segunda fórmula se demuestra correctamente que hay *algunos seres contingentes* que empiezan y cesan de existir; de donde se deduce que existe un ser necesario, el cual, ciertamente, no será ninguno de los seres contingentes que se han enumerado; pero puede ser algún otro de los seres del mundo, cuya contingencia no se demostró. *c*) Según la tercera fórmula, se pretende en el antecedente que *cada uno de los seres del mundo* son contingentes, porque son mudables e indiferentes para existir o no existir; de donde también se sigue que toda la serie o colección o suma de los seres de este mundo es contingente; *todo esto lo concede el autor*. Pero cuando ulteriormente se dice que también el mundo todo es contingente, niega la consecuencia: el mundo, dice, es distinto de cada una de las cosas y de la colección de ellas, y anterior a cada una de ellas y a la serie o colección de ellas, porque todas ellas necesitan del mundo para existir, y no se hacen sino en el mundo, el cual, por consiguiente, es anterior a ellas y distinto de ellas (pp. 80, 82, 104, 108, 118). Por consiguiente, cuando se deduce con toda justeza que existe un ser necesario, se con-

cede la consecuencia, pero se niega que ese ser necesario sea Dios, es decir, distinto del mundo, porque no se ha probado que el mundo sea contingente.

De todo lo dicho se deduce que la escolástica, con su argumento de la contingencia, deja abierto el camino al panteísmo.

3. Objeta, además, contra la escolástica que, aunque uno de sus mejores títulos es cultivar el problema de Dios, pero se mantiene, en general, apegada a las fórmulas tradicionales y no representa un esfuerzo nuevo por resolver la cuestión, sino que insiste en las viejas respuestas (p. 86).

4. Y, finalmente, como conclusión de todo, deduce que el problema de la existencia de Dios *no está resuelto* racionalmente; solamente está planteado y apenas esbozado y puesto en seguro camino de ser resuelto (p. 121), y eso *no por la escolástica*, sino por un *procedimiento novísimo*, y hasta ahora no utilizado (pp. 118, 120).

La documentación que usa para hacer estos reparos a la escolástica son los manuales de Gredt y de Billot (pp. 81, 82).

B. Crítica.

¿Y tiene la escolástica algo que responder a estos reproches? Sí, por cierto. Y para mostrar cuál es el pensamiento de la escolástica no acudiremos a los manuales de Gredt o de Billot, los cuales, por otra parte, tienen un sentido perfectamente correcto y verdadero y accesible para los familiarizados con la escolástica, sino que acudiremos a alguno de los grandes escolásticos que sea buen representante de la escolástica, como Santo Tomás, Cayetano, Suárez, etc. No pudiendo recorrerlos todos, detengámonos a ver cómo procede en esta materia el P. Suárez.

1. *El primer reproche era* acerca de la imposibilidad en que está la escolástica de darnos una noción previa de Dios, que sirva de base y guía en la discusión del problema de la existencia de Dios.

Fácilmente se concede que esa noción previa no se ha de tomar de la noción del sumo bien o del ser sumo, porque esa noción sería útil para un argumento *a simultáneo* que partiera del análisis de esas ideas, el cual argumento el P. Suárez lo rechaza (DM 29, III, 32). También se concede que esa noción previa no se ha de tomar de las religiones históricas, porque ellas no dan ideas muy diversas acerca de la divinidad. Pero es falso que no se puedan partir de una *noción convencional* de lo que es Dios. Porque aunque nosotros no podemos definir lo que es Dios, pero sí podemos y debemos explicar la significación de los términos que usamos (29, II, 4), porque, de lo contrario, no se entenderán los interlocutores de qué materia tratan, ni el mismo investigador sabrá a punto fijo qué es lo que busca y qué es lo que halla en su investigación. Lo único que se necesita es que esa noción convencional contenga algunas notas por las cuales se distinga explícitamente Dios de todo lo que no es Dios (29, II, 5).

¿Y cuál es la noción previa que Suárez adopta para la resolución del problema de Dios?

Tres nociones convencionales distingue Suárez: una *científica*, que abarca todos los predicados que por la luz natural se pueden demostrar de Dios. Mas esta definición nominal no es práctica, porque no se podría tener por demostrada la existencia de Dios hasta haberse terminado todo el tratado sobre Dios y porque hay muchos atributos que son menos ciertos que la existencia de Dios y más difíciles de probar que ella (29, II, 4).

La *segunda* definición convencional o nominal es *inicial* del tratado, y consiste en una nota o predicado que en realidad conviene a Dios, y del cual se pueden deducir todos los atributos propios de él, aunque no contenga *expresamente* todas las notas exclusivas de Dios. Tal sería cualquiera de los predicados de *ente a se, increado, ser necesario, causa primera* (29, I, 41; II, 5). Mas esta definición *no es tan a propósito*, porque aunque se demuestra la real existencia de tal predicado en algún ser real, se habrá demostrado implícita y virtualmente la existencia de Dios, como se ve, mas no se habría demostrado *explícita y formalmente* (29, II, 5).

La *tercera* definición nominal o convencional es la llamada *vulgar*, por la que se dice que *Dios es un ser nobilísimo que supera a todos los demás, origen de todo lo que no es él, distinto del mundo y dignísimo de toda reverencia y culto*. Con esta definición se enumeran *expresamente* las notas características que separan a Dios de todo lo que no es Dios, y además son tales que si se verifican en la realidad, de ellas se deducen por análisis todas las demás perfecciones propias de Dios (29, I, II, 5). Esta es la noción adoptada por Suárez para demostrar la existencia de Dios, y por eso no da por terminada la prueba de su existencia hasta que ha recorrido estas tres etapas: a) *Existe el ser increado y necesario*. b) *Ese ser es único*, y c) *Origen de todo lo que no es él, y distinto del mundo*.

Y no es verdad que tal determinación convencional del concepto de Dios tenga tantas fallas como se pretende. *El empleo del nombre "Dios" para significar esa serie de notas es convencional; pero las notas significadas no serán convencionales, sino realísimas, si realmente se demuestra que en realidad se verifican en un ser real.*

2. *Lo segundo que se objetaba* era que el argumento de la contingencia o causalidad, que es la base de todos los demás, dejaba la puerta abierta al panteísmo; porque de la existencia de seres contingentes sólo se demuestra la existencia del *ser necesario;* pero ese ser necesario que los escolásticos confunden sin más con Dios, puede ser el mundo, lo cual sería el panteísmo.

No hay lugar a tal reproche en el escolasticismo. Veamos lo que Suárez nos dice acerca del valor del argumento.

En el problema de Dios distingue Suárez tres momentos, que son: *a*) Probar la existencia del ser necesario. *b*) La unicidad del ser necesario, y c) Su influjo creador respecto de todo lo que no es él, y su distinción del mundo.

El primer momento es la prueba de la existencia del ser necesario, lo cual hace con el argumento de la contingencia que se ha expuesto correctamente al principio del trabajo.

Pero ¿es verdad que, sin más, al acabar este argumento identifique Suárez el ser necesario con Dios? Antes al contrario, inculca machaconamente que al probar el ser necesario, todavía no se ha demostrado la existencia de Dios explícita y formalmente (29, II, 5), sino sólo virtual e implícitamente.

Lo que con este argumento se ha probado ya es que el ser necesario es una substancia, porque el accidente no puede ser absolutamente independiente de toda causa (29, I, 39). También se ha demostrado que no es un compuesto corporal como los que conocemos; porque la materia no tiene innata ninguna forma, sino que está indiferente para todas, y así la ha de recibir de una causa eficiente, con lo cual todo el compuesto depende de una causa eficiente, y no sería el ser necesario e independiente (ib. n., 40).

Pero con este argumento no se ha probado todavía explícitamente que el ser necesario no tenga ningún accidente (ib. n., 39), o que no sea el sustrato material del mundo, o que no sea alguno de los cielos, que los antiguos creían incorruptibles (ib., 39-40). Además tampoco se ha demostrado explícitamente con este argumento que el ser necesario sea único, y así no se excluye expresamente la posibilidad de que para cada género de cosas haya un ser necesario que le dé origen; y entonces es evidente que tal ser necesario no sería Dios.

Así que Suárez, del argumento de la contingencia, *concluye legítimamente la existencia de algún ser necesario e increado; pero no lo identifica sin más con Dios, antes expresamente dice que, con probar el ser necesario, todavía no se ha probado explícitamente la existencia de Dios; por tanto,* ES INFUNDADO ATRIBUIR A LA ESCOLÁSTICA QUE, TRAS EL ARGUMENTO DE LA CONTINGENCIA, SIN MÁS IDENTIFIQUE EL SER NECESARIO CON DIOS.

El segundo momento, que distingue Suárez en el problema de la existencia de Dios, es la prueba de la unicidad del ser necesario, y que éste es el origen único de todo lo que no es él (29, II, 5). Lo cual hace, con el argumento siguiente, que sólo insinuaremos: la esencia del ser necesario es ser existencia actual y ejercitada; mas la existencia actual y ejercitada necesariamente es singular e individua e inmultiplicable; luego la esencia divina es inmultiplicable, como la misma individuación (29, III, 11). De donde se deduce que, si el ser necesario es único, entonces todo lo demás que exista fuera de él, visible o invisible, será contingente, y, por tanto, producido por el único ser necesario que se da: así que el ser necesario es origen, autor y dueño de todo lo que no es él, ya sea visible, ya sea invisible (29, II, 1, 5; III, 14, 23).

El *tercer momento* que se puede distinguir en este problema es que el ser necesario único se distingue del mundo. Esto lo hace Suárez de muchas maneras: primero, implícitamente, porque si el ser necesario es uno y absolutamente independiente de todo otro ser, luego el mundo no

es necesario, sino contingente, porque no hay nada en él que no *dependa* de otras muchas cosas que no son él, y porque en el mundo hay *pluralidad* de seres que tienen entre sí igualdad, por lo menos en la razón de cuerpo.

Se ve, pues, que el argumento de la contingencia explicado por los escolásticos no deja la puerta abierta al panteísmo, y el atribuirles esta falta no indica mucho conocimiento de sus representantes clásicos.

Y este es el procedimiento, no sólo de Suárez, sino en substancia de toda la escolástica, inclusive de los manuales. Prueban la existencia del ser necesario por la contingencia de los seres del mundo, después demuestran que el ser necesario tiene determinados predicados esenciales, como el ser *único, acto puro, inmutable, simple, infinito;* y después, comparando estos predicados con los seres del mundo, concluyen que ninguna de las cosas del mundo, ni el mundo en su conjunto, puede ser el ser necesario; de donde se concluye que hay un ser que supera incomparablemente a todos, que es el origen y autor de todo lo que no es él, sea visible, sea invisible, que es distinto de este mundo, y, por tanto, que existe Dios.

Se podría objetar que en la escolástica se afirma la contingencia de las cosas de este mundo, y de la contingencia de las cosas del mundo se pasa a la contingencia de la suma o de la serie o colección de ellas, y de la contingencia de la suma de las cosas se pasa a la contingencia del mundo en su conjunto; y estos pasos, por lo menos el último, no es legítimo, *porque el mundo es ontológicamente anterior a las cosas y a su suma, y distinto de ellas; las cosas se hacen en el mundo, y esto es indicio de que el mundo es anterior y distinto de las cosas* (p. 30).

Esta objeción la han resuelto clarísimamente los escolásticos, y esto en dos etapas: o bien antes de demostrar la existencia del ser necesario, o bien después de probar su existencia.

Antes de probar la existencia del ser necesario proceden así: *las cosas* de este mundo empiezan y cesan, son mudables y múltiples, y el ser necesario ni empieza ni termina, ni es mudable ni múltiple; luego las cosas de este mundo no son el ser necesario, sino contingentes.

Después de demostrada la existencia del ser necesario se procede del mismo modo; el ser necesario, cuya existencia hemos demostrado, es único, inmutable, ni empieza ni termina; mas las cosas de este mundo son múltiples y mudables, comienzan y cesan; luego ellas no son el ser necesario, cuya existencia hemos demostrado, sino contingentes.

Además, si las cosas de este mundo son contingentes, la *suma* o *colección* de ellas es también contingente. Porque cuando un predicado está ausente de un miembro de una serie o colección, de tal manera que sea cero en cada uno de ellos y no esté en ellos ni incoativamente, entonces en la colección, suma o serie, se dará la misma ausencia de perfección. Así, si cada uno de los miembros de una colección o serie es ciego, de tal manera que no vea nada, la colección también será ciega y no verá nada; si los miembros de una colección son pobres, de tal manera que cada uno no tenga ni una sola moneda, entonces la co-

lección o suma de pobres no tendrá ninguna moneda, etc. En cambio, si cada miembro carece de un predicado, pero lo contiene incoativamente, entonces la colección no carecerá de ese predicado. Así, si suponemos que *ejército* es una colección de individuos ordenados jerárquicamente en orden a la defensa de la patria por las armas, entonces cada soldado no será ejército, pero es parte alícuota de él, ya que el ejército es colección de individuos coordenados, y él es uno de esos individuos coordenados. Pues bien; en el mundo cada uno de los seres en él contenidos es contingente, *o sea, es cero en orden a tener en sí suficiencia de existir;* luego la colección carecerá también de suficiencia de existir por sí, y, por tanto, será también contingente; y si es contingente, necesitará un ser necesario fuera de la serie y distinto de ella que sea su causa, el cual si es único, él será el origen de todo lo que no es él, superará incomparablemente a todos los otros seres y será dignísimo de culto y reverencia: será Dios.

Por fin que el *mundo* todo sea contingente se prueba del mismo modo que se ha probado la contingencia de la suma o de la colección de las cosas del mundo.

Porque ¿qué es el mundo sino la colección de cosas accesibles a nuestra experiencia? Y si es algo *distinto,* sería, o la materia primigenia de que todo está hecho y que se va transformando con sucesivas variaciones, o el espacio absoluto en que imaginamos contenido el conjunto de los seres del mundo. Si se dice *que es la materia primigenia,* ésta es contingente, por estar sometida a los influjos de tantas causas eficientes y a tantas variaciones, y por ser múltiple numéricamente, y el ser necesario es independientísimo, y además único y sin par. Si se dice que mundo *es el espacio* en que imaginamos contenido el conjunto de seres accesibles a nuestra experiencia, éste es un ente de razón y una ficción de la mente fundado en las cosas del mundo, extensas y múltiples. Y, SI NO ES NINGUNA DE ESTAS COSAS, ¿QUÉ SE ENTIENDE POR MUNDO, O QUÉ ENTIDAD TAN MISTERIOSA U OCULTA QUIEREN ALBERGAR BAJO ESA PALABRA?

Con lo dicho se ve que la filosofía escolástica deja bien cerrada la puerta a todo panteísmo: existe el ser necesario, el cual es único y origen de todo lo que no es él, y distinto, no sólo del mundo sensible, sino aun del mundo invisible de los espíritus, porque como entre ellos no puede haber sino uno increado, todos los demás dependen del único ser necesario, del mismo modo que el mundo sensible.

3. *Lo tercero que se objetaba contra la filosofía escolástica moderna* tiene el mérito de mantener siempre vivo el problema de Dios, pero que tiene los mismos vicios y la misma ineficacia que la antigua, por aferrarse a sus antiguas fórmulas.

Mas ¿en qué sentido se quiere que progrese la filosofía escolástica en este punto? ¿Tal vez echa menos el A. lo que tanto hay en la filosofía existencialista, que es la descripción de la contingencia humana y su nativa y perfecta nihilidad? Mas esta parte la ha cultivado la escolástica, no precisamente en libros de filosofía, pero sí en libros de ascé-

tica. *Todavía se espera que nazca alguien en la filosofía existencialista* que describa la perfecta nihilidad del hombre, como lo han hecho Kempis, Granada, Nieremberg, etc. En el núcleo del argumento de la contingencia para probar la existencia de Dios no se puede progresar, como tampoco se puede progresar en la demostración del teorema geométrico de que el área del triángulo es igual a la mitad de la base por la altura.

4. *Lo cuarto que se deducía* como conclusión final es que el problema de la existencia de Dios todavía no está racionalmente resuelto, sino solamente planteado. En otras palabras se nos dice que *la existencia de Dios todavía no se ha demostrado* racionalmente; concede el A. que la existencia de Dios se puede demostrar racionalmente "per ea quae facta sunt"; pero que hasta ahora no se ha demostrado, antes el argumento más comúnmente recibido y que es base de todos los demás, cual es el de la contingencia, deja la puerta abierta al panteísmo (80, 83).

Esta afirmación ya se ve cuán infundada y gratuita es, por lo que llevamos dicho; *pero en la filosofía cristiana tal afirmación encierra además una gravedad trascendental.*

La Iglesia dice que la razón puede *probar* con certeza y aún *demostrar* por la sola razón la existencia de Dios, *per ea quae facta sunt* (Dz. 1622, 1650, 1806, 2145); y según el A., esto querrá decir que nuestra mente tiene la potestad pura, pero que hasta ahora esa potestad no se ha podido ejercitar, sino que habrán de esperarse tiempos venideros para que, de hecho, se pruebe con certeza la existencia de Dios. Cuando *la Iglesia* dice que la razón demuestra los preámbulos de la fe, entre los cuales descuella la existencia de Dios, y que la misma razón los protege y los defiende contra los impugnadores (Dz. 1626, 1635), esto se entiende tal vez de la pura posibilidad y no del hecho verificado hasta ahora; con el tiempo tal vez podrá suceder que la razón demuestre los preámbulos de la fe; pero hasta ahora ni los ha demostrado, ni los ha protegido, ni los ha defendido aptamente contra ningún ataque de los adversarios, y así la fe, hasta ahora, no ha sido racional, o sea fundada en razón natural.

Por lo que antecede se puede ver que la escolástica no se halla en tan mala posición como ha creído el A. No es tan difícil determinar una noción previa de lo que es Dios, ni el argumento de la contingencia deja abierta la puerta al panteísmo, antes distinguiendo en el proproblema de Dios los tres momentos que distingue Suárez y en sustancia toda la escuela, *se ve cómo se demuestra la existencia de algún ser necesario, que ese ser es único e independiente y origen de todo lo que no es él,* y *absolutamente distinto del mundo.* Se ve, en tercer lugar, que no tiene sentido la objeción, por lo que se dice que las cosas de este mundo son contingentes, y que es contingente también la colección o suma de todos los seres del mundo; pero que tal vez no sea contingente todo el mundo, Y, finalmente, hemos visto cuán infundada y, sobre todo, cuán

atrevida es la afirmación de que *la existencia de Dios hasta ahora no se ha demostrado racionalmente.*

Pasemos ya a considerar la vía nueva que insinúa el autor para demostrar la existencia de Dios.

NOVISIMO PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE DIOS

Reprobada como ineficaz la vía escolástica para probar la existencia de Dios (p. 118), se propone otra vía más eficaz, la cual había sido olvidada hasta ahora, y que ha sido descubierta novísimamente por los esfuerzos de la filosofía existencialista (pp. 110, 113, 118, 119); esa vía se funda en la religación del hombre a su existencia y al fundamento que lo hace ser (p. 116). Es verdad que ya Gratry la había barruntado, pero por el atraso de la filosofía de su tiempo no pudo darle el pleno desarrollo (pp. 105-106, 118).

A.—Exposición.

1. Ante todo establece la noción previa de Dios y el estado de la cuestión. Al entrar en el problema de Dios tenemos una idea de Dios, y el problema que se nos presenta es si a esa idea corresponde una realidad o es una idea vana, y cómo podremos demostrar su realidad (páginas, 69, 71). ¿Y cuál es el contenido de esta idea? Aunque no lo hallamos expuesto de una manera expresa por el autor, parece que se ha de entender *bajo el nombre de Dios un ser que es el fundamento ontológico que hace existir al hombre y al mundo como tal, y que es distinto realmente de ambos.* ¿Y de dónde tomamos esta idea? De la *religación;* del hecho de que el hombre esencialmente es un ser religado al fundamento que lo hace ser.

Una vez establecida la significación del término de Dios, se insiste en que se ha de determinar con exactitud *cuándo surge* el problema de Dios. Y no entiende por ese *cuándo* el tiempo o las circunstancias históricas en que cada uno recibe la idea de Dios, sino más bien *aquel hecho* que hace inevitable el problema o la pregunta sobre si existe Dios, y antes de cuyo conocimiento no tendría sentido el problema.

¿Y cuál es ese hecho o punto en que surge el problema de Dios? *El encontrarnos con la Divinidad,* lo cual sucede sólo cuando hallamos que nuestro ser está religado a algo que nos hace ser (pp. 76, 106).

¿Y cómo conoceremos que existe algo a que estemos religados, que funda nuestro ser y el ser del mundo y que ese fundamento es Dios? No bastará partir de cualquier ente contingente, sino que se habrá de partir de *un ente de tal índole que envuelva ontológicamente la totalidad del ente intramundano y así nos remita a su fundamento total y trascendente, y ese ente privilegiado ha sido descubierto por la filosofía actual con el nombre de* EXISTENCIA O VIDA HUMANA (p. 106).

2. Si quisiéramos encuadrar este argumento existencialista en el conocido marco del silogismo, le podríamos dar la siguiente forma (páginos 83, 119):

El hombre envuelve ontológicamente en sí al *mundo, el cual no consiste sólo en los seres particulares o en la suma de ellos, sino en algo que es ontológicamente anterior y distinto de todas las cosas particulares y de su suma o colección* (p. 80, 108); mas el hombre está ligado a su existencia por algo que es su fundamento y que le hace ser y vivir; luego también *el mundo* está ligado a su existencia por ese mismo fundamento en que se apoya el hombre. Mas ese fundamento, al que está ligado el hombre y las cosas, es Dios sin sombra de panteísmo; luego existe Dios como fundamento que hace ser al hombre y a las cosas, el cual es distinto de ellas, y así excluye, por tanto, el panteísmo.

Las premisas se declaran del modo siguiente:

Mayor: *El hombre envuelve ontológicamente al yo y al mundo.* Esto se prueba *por autoridades y por análisis.*

Las autoridades son las siguientes: *Ortega* dice que el hombre o yo, soy yo y mi circunstancia, o yo soy yo y el mundo (p. 107). *Heidegger* dijo que el hombre es estar en el mundo (p. 108).

El *análisis* de lo que es el hombre nos da el mismo resultado. La existencia del hombre consiste en encontrarse con las cosas y en hacerse a sí misma, precisamente por cuidarse de ellas y ser arrastrado por ellas (p. 110); porque el hombre es un ser que esencialmente es apto para ver, oír, oler, gustar, tocar y operar en las cosas del mundo, y que puede y necesita desenvolver sus facultades en este contacto con el mundo; ahora bien, el hombre sin las cosas no podrá actuar ninguna de estas aptitudes, luego el hombre incluye ontológicamente las cosas del mundo y al mundo todo.

Menor: *El hombre está religado a su existencia y a un fundamento que le hace ser. Está religado a su existencia,* porque está ahí arrojado entre las cosas, existiendo entre ellas y haciéndose y desenvolviéndose con ellas, sin que le hayan consultado sobre si quería este don o no. *Y está religado a algo que le hace ser;* porque el hombre es un ser menesteroso e indigente, que depende de tal manera de las cosas, que sin ellas sería nada y perecería, como se ve por sus ingentes y continuas necesidades de todo género; lo cual indica que el hombre de suyo es nada, y, por tanto, está apoyado en otro que le hace ser (p. 111). Y esto *no lo conocemos* por un raciocinio puro, por el que inferimos el ser necesario del contingente (p. 120), sino que al aparecer la *naturaleza* afectada de su nihilidad, se descubre como religada con algo que le hace ser, y remite a algo que, si bien es Dios, todavía no parece explícitamente como Dios, sino solamente como el fundamento que le hace ser (p. 120). Y es natural que así se nos descubra; porque así como el ser humano, por necesitar de las cosas y *estar constituido por ellas,* está abierto a las cosas, y por eso nos muestra que hay cosas, así por necesitar de Dios

para ser, está religado a Dios y fundamentado en él, y por eso nos manifiesta a Dios, aunque implícita y virtualmente (p. 112) como fundamento al cual está religado mi ser.

Consiguiente primero: "*Luego el mundo está también fundamentado en el mismo fundamento que el hombre.*" Porque el existir humano es un existir con las cosas y hacerse con ellas; por consiguiente, lo que religa y fundamenta el existir humano religa y fundamenta con él al mundo entero (p. 112). Además, según lo dicho antes, las cosas son el constitutivo formal del hombre; por consiguiente, si el hombre está religado y fundamentado en otra cosa distinta de él, también las cosas estarán fundamentadas y religadas en el mismo fundamento.

Menor subsumida: "*Mas ese fundamento, al cual está religado el hombre y el mundo, es Dios sin sombra alguna de panteísmo.*" Esta menor no la quiere probar directamente el autor porque eso sería resolver el problema de Dios, y él sólo quiere indicar cuál es su planteamiento, no cuál es su solución (pp. 116, 121). Pero se insinúa que esta proposición es capaz de ser demostrada discursivamente (p. 115); y realmente ya está implícitamente demostrada; porque bajo el nombre de Dios hemos entendido algo que fundamenta el ser del mundo y del hombre, y es absolutamente distinto de ambos; luego por mera convención nominal o por definición nominal, ese fundamento es Dios.

Consiguiente último: "*Luego existe Dios sin sombra de panteísmo*"; este consiguiente no lo puede negar el que haya concedido las premisas; porque según las premisas, existe algo que fundamenta el ser del hombre y del mundo, y ese fundamento es realmente distinto de ambos; y como ese fundamento es Dios, luego existe Dios, absolutamente distinto del hombre y del mundo, con lo cual se excluye toda posibilidad de panteísmo.

B.—Crítica.

Este es el novísimo argumento de la filosofía existencialista para demostrar la existencia de Dios, excluyendo todo peligro de panteísmo. Pero ¿es tan eficaz como se pretende? Veamos los reparos y las fallas que a nuestro parecer tiene, las cuales probarán que esa filosofía existencialista, en lo que tiene de *propio* y *exclusivo*, es *infecunda* y *estéril*.

1. Toda esta argumentación se funda en los siguientes presupuestos: *Primero*, que el *mundo es algo recóndito*, que ni son las cosas accesibles a nuestra experiencia, ni la suma o colección de ellas, sino ontológicamente anterior y distinto de cada una de ellas y de su suma, y cuya contingencia no se demuestra con demostrar la contingencia de las cosas o de su suma. *Segundo*, que el hombre se constituye formalmente por el mundo así entendido. *Tercero*, que el hombre es contingente y está radicado y religado a algo distinto de él, que le da el ser y el vivir,

y esto lo conocemos no por un raciocinio, sino porque la menesterosidad del hombre nos remite a ese fundamento. *Cuarto*, que se da por válida la ilación de que si el hombre es contingente y se apoya y religa en algo que le hace ser y vivir, también el mundo, como constitutivo formal que es del hombre, será contingente y estará radicado y religado en el mismo fundamento que el hombre. *Por fin* se concluye que ese fundamento en que está religado el hombre y el mundo, y que es distinto del hombre y del mundo, es Dios sin sombra de panteísmo.

¿Son firmes todos estos presupuestos e ilusiones? Veámoslo brevemente.

En primer lugar, ya hemos visto lo equívoco de la *primera proposición*, en que se afirma que el *mundo es algo ontológicamente anterior a las cosas del mundo y a su suma*. Porque ¿qué sería esa cosa distinta y anterior? ¿La materia primigenia? Esa es parte del mundo accesible a la experiencia y no el mundo todo. ¿Es el espacio absoluto? Esa es una ficción de la imaginación.

Ni se arguya *diciendo que las cosas se hacen en el mundo; luego el mundo es anterior a las cosas*. Es cierto que hay algo anterior a todas las cosas *que se van haciendo* en el mundo, y ésa es la materia primigenia que se va transformando por el influjo de varias causas eficientes; pero esa materia primigenia no es una cosa adecuadamente distinta de cada una de las cosas particulares y de su colección, sino que es parte de cada una de ellas; y esa materia se ve en seguida que es contingente, sin necesidad de dar el rodeo por el hombre, que en esto no tiene un privilegio particular. *El mundo, pues, no es sino el conjunto de las cosas accesibles a nuestra experiencia, o el sustrato material de ellas; toda otra acepción recóndita e inexplicada es pura ficción.*

La segunda proposición no es más admisible. *¿Es verdad que el mundo es constitutivo formal del hombre y que el hombre sin las cosas es un contraser?* De ninguna manera: el hombre dice relaciones trascendentales de aptitud para ejercer sobre el mundo y para recibir de él determinadas influencias. Mas si es apto para operar en el mundo o para recibir algo de él, quiere decir que el hombre es causa de efectos que están en el mundo, y que el mundo es causa de efectos que el hombre recibe. Pero ¿cuándo se ha oído decir que la causa es el constitutivo formal del efecto, o que el efecto es constitutivo formal de su causa eficiente? Si Pedro atormenta a Pablo no por eso Pablo es constitutivo formal de Pedro, o viceversa. Si un hombre hace un reloj, ni el reloj es el constitutivo formal del relojero, ni el relojero es el constitutivo formal del reloj. El necesitar de las cosas, de los animales, de las plantas, no prueba que esté constituído por las casas o por los animales, o por las plantas, como es cosa clara: las cosas son, a lo sumo, término de las aptitudes activas o pasivas del hombre, pero no su intrínseco constitutivo.

Por donde también es falsa la otra proposición en que se dice *que el hombre sin las cosas es nada*. Así como el ojo es ojo, aunque no haya luz, del mismo modo el hombre sería hombre aunque no hubiese cosas, y no repugna que Dios lo conservara milagrosamente sin ellas. Tendría

aptitud para ejercitarse sobre las cosas si existieran, pero si no hubiera esas cosas, podría quedar con solas sus aptitudes, como queda el ojo apto para la luz, aun dado que no exista la luz.

Así que el hombre no está constituído por las cosas del mundo, sino que solamente dice a ellas relación trascendental de *aptitud* y *de necesidad para su connatural existencia y evolución.*

La tercera proposición contiene dos partes; la primera *afirma* que el hombre es contingente, y que se funda y religa con algo que le hace ser y vivir, lo cual es certísimo; la *segunda* afirma que esto lo conocemos, no por medio de un raciocinio, sino porque la misma contingencia del ser humano nos remite a algo que es Dios, aunque en este estadio todavía no lo conocemos como Dios, sino como fundamento religante del ser humano.

Dos cosas advertiremos en este tercer paso del argumento novísimo. *En primer* lugar, es certísimo que el ser humano es contingente, y que de ello se deduce la necesidad de poner un ser que religue y fundamente la existencia humana; más *¿por qué tanta timidez en no querer llevar a ese ser necesario e increado?* Y, sin embargo, esto sería absolutamente necesario si queremos que este paso sea útil y conducente para demostrar la existencia de Dios. *En segundo lugar,* se dice que a ese fundamento que religa y da el ser al hombre no lo conocemos por raciocinio, sino porque la contingencia del hombre nos remite a algo distinto de él, a algo que le da el ser y lo religa y le da todo cuanto él es, el cual fundamento es Dios, aunque todavía no lo conocemos como tal; y eso porque como el hombre es un estar abierto a las cosas y por eso las cosas se le manifiestan por sí mismas, del mismo modo al hombre se le manifiesta el fundamento al que está religado, por ser esencialmente un ser religado. Si esta manera de argüir fuese legítima, se seguiría que tendríamos de Dios la misma intuición que tenemos de las cosas a las cuales estamos abiertos, *lo cual es el ontologismo;* conclusión que el autor rechaza de palabras, pero que ha de admitir lógicamente si quiere ser coherente consigo mismo. Además, para saber que el hombre es *un efecto,* y *que tiene una causa o fundamento o raíz última que le dé todo el ser y toda la realidad íntima que tiene, no basta contemplarle;* es, además, necesario hacer un raciocinio por el que sepamos que es contingente, y que todo ser contingente tiene una causa, la cual, por lo menos en el último extremo, ha de ser un ser necesario; sin este discurso necesariamente se ha de decir o que veo la causa última por la intuición de los ontólogos, o que hago una afirmación sentimentalista y gratuita.

El cuarto fundamento era tomar como legítima la ilación de que si el hombre es contingente y tiene un fundamento en que se religue y fundamente su ser, luego también el mundo, por ser constitutivo formal del hombre, será contingente y se fundará y religará en el mismo fundamento que el hombre.

Esta ilación no vale. Primeramente porque el mundo o las cosas del mundo no son el constitutivo formal del hombre, como ya queda demos-

trado: son solamente el término extrínseco del hacer o padecer del hombre, y un término extrínseco no es constitutivo del hombre. En segundo lugar, lo único que se desprende de las múltiples experiencias que podemos hacer es que el hombre depende de las cosas del mundo; pero esto no significa que el mundo sea contingente; de lo contrario, se seguiría también que Dios, del cual dependemos mucho más que del mundo, sería también contingente. En tercer lugar, por las experiencias que podemos hacer se deduce que el hombre necesita de las cosas del mundo y depende de ellas, mas no se ha hecho el menor conato por demostrar que el hombre depende de un mundo misterioso que no es ni las cosas que experimentamos, ni su suma, sino algo ontológicamente anterior a las cosas y distinto de ellas; por consiguiente, no se ha demostrado que ese mundo recóndito sea constitutivo del hombre o que ese mundo necesite un fundamento distinto de él, o que ese fundamento sea el mismo que fundamenta y religa al hombre.

Finalmente, la última conclusión que se intenta deducir es que ese fundamento en que radica el hombre y el mundo es Dios sin sombra alguna de panteísmo. Esta conclusión no es legítima. Porque además del hombre y del mundo podría haber un mundo invisible de espíritus, los cuales podrían ser el fundamento del hombre y del mundo; y es claro que tal mundo invisible de espíritus no sería Dios. *Faltaba demostrar que ese fundamento es el ser necesario y que el ser necesario es único, de donde fácilmente se seguiría que ese fundamento no puede ser el mundo de nuestra experiencia, porque consta de miembros contingentes y multiplicables, ni un mundo invisible de espíritus, porque siendo único el ser necesario, todos los demás espíritus, si existen, serán contingentes y hechuras del mismo ser necesario, como todo lo restante del mundo visible.*

La causa del fracaso de toda esta argumentación ha sido el abandono de las vías escolásticas y el olvido de los tres pasos que hay que dar en el problema de Dios, que son: *primero,* demostrar que se da un ser necesario e increado, lo cual se hace fácilmente; *segundo,* demostrar que ese ser necesario es único, y, por tanto, que todos los demás seres fuera de él son contingentes y creados por él y sometidos a su absoluto poder; *tercero,* que ese ser necesario y único no puede ser este mundo, porque este mundo consta de seres contingentes y múltiples, ni un mundo invisible de espíritus, porque el ser necesario es único y, por consiguiente, si hay muchos espíritus, uno solo es el necesario y todos los demás son contingentes y creados por él y sometidos a él, con el mismo título que todos los seres del universo.

La escolástica en sus construcciones fundamentales es una fortaleza granítica que no se puede derribar con *seudofilosofías existencialistas.*

Conclusión.

De todo lo dicho se colige que la escolástica demuestra apodícticamente la existencia de Dios, sin sombra alguna de panteísmo, porque Dios queda distinguido con toda diafanidad del mundo visible y del mundo invisible de espíritus si éstos se dan; y en segundo lugar, que las nuevas construcciones que se pretenden levantar en sustitución de las antiguas, y con ayuda de seudofilosofías existencialistas son vacías y sin ninguna existencia. La nueva filosofía existencialista puede excitar la afición a la descripción de lo concreto y de lo vivido para hacer ver de esta manera la contingencia del mundo, sobre todo del mundo humano; pero esta literatura la tenemos abundantísima los que estamos familiarizados con nuestros autores ascéticos, a los cuales no pueden llegar los existencialistas en viveza de descripción y profundidad del sentimiento ni en fundamentación profunda de sus dichos. La literatura existencialista no puede echar por tierra las demostraciones cultivadas por los mejores genios de la escolástica; antes bien, oportunamente empleada, podrá dar algún realce a las antiguas demostraciones de la existencia de Dios y hacer ver cuán fundadas son y cuán inconmovibles.

J. HELLIN, S. J.

TABLA DE TEORIAS EPISTEMOLOGICAS

(Soluciones al problema lógico-ontológico.)

La historia de la Filosofía se encuentra en la actualidad en un punto muerto.

No logra sacarle de él la profusión de revistas y libros filosóficos.

La lectura ponderada de las obras de existencialistas, vitalistas e historicistas persuadirá de la verdad de esta afirmación apreciativa a cualquier mediano catador de sistemas. Las reseñas del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Roma en noviembre del año pasado le confirmarán en ello.

No hay espesor metafísico en las ideas que circulan como propias y peculiares de nuestro tiempo.

Vemos por una parte que el pensamiento filosófico ha hecho todas las combinaciones posibles con el número, forzosamente limitado, de que puede disponer el entendimiento y la fantasía humana para construir nuevos sistemas. Quizá donde más visiblemente aparece esta imposibilidad de actitudes esencialmente nuevas es en la teoría de la *epogé* de Husserl y en su solución fenomenológica al problema de la realidad y conocimiento de las esencias.

Vemos por otra parte que el existencialismo y el historicismo son concepciones—y aun menos: tanteos e intentos de concepciones—metafísicamente pobres.

Estos hechos confieren especial oportunidad a una mirada retrospectiva y a un balance general de los haberes ideológicos acumulados por la inteligencia de los filósofos a lo largo de una historia que parece haber encontrado hoy un tope o que, según los diagnósticos más pesimistas, está ya intrínsecamente agotada.

Hemos querido hacer este balance alineando ante nuestra consideración los sistemas que constituyen el caudal filosófico de la humanidad, tomando como criterio para computarlos y medirlos la teoría sobre la objetividad que es el problema básico y fundamental de la filosofía en general y de todo sistema completo.

La objetividad está determinada por dos elementos, que son el sujeto conociente y el objeto conocido, y por una relación entre ambos, que es el conocimiento.

Consiguientemente cada teoría epistemológica está interiormente constituída por una noción propia acerca de la realidad de las cosas conocibles, por una noción propia sobre el valor representativo de las facultades que conocen y por una noción propia acerca de lo que es el conocimiento. Del conjunto de estas tres nociones, opiniones o pareceres, resulta la correspondiente teoría epistemológica o teoría sobre la objetividad.

Naturalmente que al hacer la aplicación de la objetividad como común denominador (ahora en el sentido estricto de estas dos palabras, cual puede verse más abajo, en la tabla de las teorías) modificándole con el calificativo que a nuestro parecer cuadra a cada sistema ("*anti*-objetivo", "*infra*-objetivo", etc.), empleamos como criterio y piedra de toque el concepto de Filosofía realista, escolástica, tradicional.

Para esta Filosofía, objetividad es la fidelidad en la representación cognoscitiva de las cosas. Supone, pues, la veracidad de las facultades que conocen, la proporción del medio de comunicación entre el sujeto que conoce y la cosa conocida y la verdad en el acto de conocer, según el concepto escolástico de verdad, o sea la adecuación o ajuste intencional (representativo) entre la facultad y la cosa.

No se puede decir que tal objetividad se salve o realice también, a su modo, en todo otro sistema, hasta en un idealismo acosmístico que afirme que el objeto no es sino una pura creación del mismo entendimiento conociente. Si este sistema, u otro semejante, fuera verdadero, nuestro entendimiento no lo sería; no sería una facultad veraz y fiel, puesto que nos representa muchas cosas como enteramente extrañas e independientes de nosotros.

Por último, advertimos que hablamos de teorías; pero pudiéramos hablar de sistemas, ya que la actitud doctrinal sobre la objetividad del conocimiento humano, o sea sobre la entidad o realidad que se atribuya al sujeto, al objeto y a la relación entre ambos en el acto de conocer, contiene virtualmente las teorías sobre los demás problemas sistemáticos de la filosofía y, en consecuencia, predetermina lógicamente la acti-

tud que se ha de tener ante cada uno de ellos. Sin embargo, como consideramos el problema epistemológico prescindiendo de sus ulteriores derivaciones y la solución a un problema suele llamarse en buena terminología científica "teoría", hemos preferido esta palabra para indicar lo circunscrito de nuestra consideración.

He aquí, pues, distribuídas las teorías sobre la objetividad, de modo que permite, a nuestro entender, hacerse cargo del conjunto de actitudes doctrinales sobre el problema y calificarlas con una denominación común y especificada a la vez:

a) Posición ingenuo-objetivista.
b) *Teorías* anti-objetivistas: *escepticismo absoluto, idealismo acosmístico, idealismo trascendental, diversas direcciones del idealismo criteriológico e inmanentista.*
c) Teorías infra-objetivistas: *materialismo, empirismo, relativismo.*
d) Teorías supra-objetivistas: *ultrarrealismo, ontologismo, relativismo.*
e) Teorías meso-objetivistas: *fideísmo, tradicionalismo, teorías del consentimiento universal.*
f) Teorías extra-objetivistas: *utilitarismo, sociologismo, pragmatismo.*
g) Teorías seudo-objetivistas: *modernismo, filosofía de la acción, sentimentalismo.*
h) Teorías hiper-objetivistas: *existencialismo, intuicionismo.*
i) Teorías objetivo-realistas: las diversas teorías escolásticas sustancialmente idénticas.

Explicación.

La posición *ingenuo-objetivista* es la que de tal modo confía en la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas y en la legitimidad de la certeza natural que rehuye todo planteamiento del problema crítico y asegura, sin investigación ni controversia, que los accidentes que los escolásticos llaman propios o secundarios, como el color, sabor, olor, sonido, etc., se hallan en la realidad de los cuerpos, según la totalidad de aquello a que afectan, tal y como nosotros los percibimos por los sentidos.

En el extremo contrario se hallan las teorías *anti-objetivistas,* para las cuales o no conocemos nada, con verdadera certeza, de la realidad, como afirman los escépticos rigurosos, desde Pirrón hasta Francisco Sánchez y los contemporáneos, o el mundo que creemos exterior y distinto de nosotros no es sino una creación de nuestro propio espíritu, como asegura el idealismo acosmístico, o de ese mundo externo no conocemos sino una apariencia amorfa e inexpresiva que nosotros subjetivamente organizamos para hacerlo objeto de nuestro conocimiento, como asegura el idealismo trascendental, o es un solo ser material o espiritual, del que nosotros, sin percatarnos, somos una partícula, un fenómeno o una concreción, según las distintas direcciones del idealismo criteriológico o inmanentista.

Llamamos teorías *infraobjetivistas* al materialismo, al empirismo y al relativismo, porque o deprimen toda la realidad conocible, todas las facultades cognoscitivas y la misma actividad del conocer al grado de entidades y actividades puramente materiales, o porque reducen las esencias y leyes de las cosas a meras relaciones externas en su manera de presentarse a nuestra percepción, o porque desvalorizan todos nuestros co-

nocimientos reduciéndolos a la sola experiencia y a la apreciación subjetiva.

En cambio creemos pueden ser calificadas de *supra-objetivistas* aquellas teorías que o atribuyen una realidad física y subsistente a lo que es pura idea, cual hace el ultrarrealismo atribuído a Platón, o admiten una iluminación que es inadecuada al estado y condición natural del entendimiento humano, o suponen que éste, antes de toda experiencia, se halla ya enriquecido con ideas representativas de las esencias de las cosas.

Teorías *meso-objetivistas* llamamos al fideísmo, tradicionalismo y doctrina del consentimiento universal, porque si bien no niegan la existencia del mundo extramental, ni se exceden atribuyendo a las ideas más realidad que la que tienen, en el problema del criterio de la certeza menoscaban los derechos y el crédito que se deben a la razón humana y se quedan a mitad del camino, admitiendo como criterio suficiente, último y universal la fe, la tradición y el común parecer de los hombres que sólo pueden servir como criterio para determinados grupos de verdades, y a la vez tienen que ser criteriológicamente justificados y demostrados por otros motivos y vías que nos lleven a la evidencia.

Quedan fuera de la razón esencial de la objetividad las teorías que ponen la realidad y el criterio de la verdad en la utilidad o en la apreciación social de cada época y de cada colectividad, cual lo hacen las teorías utilitaristas y las sociológicas, y pragmatistas, a las que por lo mismo llamamos *extra-objetivistas,* pues aunque es verdad que la utilidad y la apreciación social son realidades, lo son adjetivas en cuanto que están determinadas por la entidad de la cosa que es útil o sobre la que recae el juicio del grupo social.

Las teorías *pseudo-objetivistas* son el conjunto de corrientes doctrinales que, queriendo por una parte reaccionar contra las teorías ante-objetivistas, y no acertando a emanciparse del influjo y aun los falsos postulados de éstas, han deformado la legitimación de la certeza natural, han adulterado la explicación verdadera de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas y han falsificado la objetividad del conocimiento y aun la noción de realidad de las cosas. Tales son el modernismo, el sentimentalismo, la filosofía de la acción y cualesquiera otras teorías que a semejanza de éstas hayan puesto el criterio de la verdad en la pura "exigencia", en la fuerza, en las facultades apetitivas, emotivas, en el sentimiento o alguna acción vital.

Vecinas a las anteriores y nacidas en parte de los mismos principios y con parecidas taras son las filosofías contemporáneas conocidas por los nombres de intuicionismo y existencialismo. Aunque las diferencias entre las múltiples manifestaciones de esta compleja dirección del pensamiento filosófico contemporáneo son más profundas y numerosas de lo que a primera vista pudiera parecer, en el punto concreto que nos ocupa, como es el del problema del valor objetivo de nuestros conocimientos, creemos se les puede dar el denominador común de teorías *hiper-objetivistas,* ya que por una parte sobrevalorizan desmesuradamente el ser singular, concreto, tomado como objeto del conocimiento filosófico perfecto, extendiendo su entidad constitucional y su conocibilidad propia

e intrínseca a la totalidad de los seres, circunstancias y situaciones con que está relacionado, como si formara realmente un todo con ello, y por otra, aspiran a una identificación tal entre el sujeto conociente y el objeto conocido que sobrepasa la naturaleza de todo conocimiento por perfecto que sea, pues tal como la explican algunos de sus defensores, más que una unión intencional o ajuste representativo entre la facultad conocedora y el objeto conocido, vendría a ser una unión física entre ambos [1].

Y aun por un nuevo título conviene a estas teorías el nombre de hiper-objetivistas: por el de elevar a la categoría de cognoscitivas y hasta engendradoras de la realidad tendencias, sentimientos y estados de ánimo de naturaleza inferior e inepta para el conocimiento o facultades y actos apetitivos que tienen un mecanismo y una finalidad enteramente distintos de los correspondientes al conocer.

Cerramos la tabla con el grupo de las teorías escolásticas que convienen en los puntos fundamentales de la explicación del conocimiento intelectual.

* * *

Este mosaico de teorías, que presentamos como un resumen o cifra abreviada de la herencia que nos ha legado dos mil quinientos años de filosofía occidental, ofrece en sí mismo materia y apoyo para un filosofar sobre la historia de la Filosofía y facilitar en su exhibición conjunta y policromada la tarea de la crítica interna sobre cada sistema y la de determinar el emplazamiento ideológico, la silueta y el valor de cada uno en relación a los que le circundan. Sirve también para deducir rápidamente una apreciación aproximada de la fuerza, densidad y originalidad que pueda atribuirse a las novísimas creaciones filosóficas.

Por otra parte, una tal consideración a vista de pájaro del panorama filosófico descubre meridianamente que este resultado histórico de la multiplicidad de los sistemas se debe en gran parte a la insuficiencia de cada uno de ellos, insuficiencia que consiste en lo fragmentario y unifacial de la solución que cada uno aporta. Cada teoría da crédito únicamente a la porción de realidad o a la zona de vida cognoscitiva que ha escogido, y profesa una cerrazón escéptica para todo lo demás. Aun el existencialismo, que se ufana de más vital e integralista, conserva hacia la razón humana la falta de fe casi total del agnosticismo, al que quiere superar, y sobre todo renuncia (al menos en los genuinos existencialistas) a la explicación última, trascendental, verdaderamente metafísica de la existencia, de la vida y de la muerte.

Si cada teoría del conocimiento fuera más amplia y comprensiva, ha-

[1] Claro que esta hiper-objetividad en el existencialismo tiene una relación de determinación recíproca con una subjetividad que relativiza toda realidad hasta hacerla cosa enteramente personal de cada ser, especialmente de cada ser humano. No hay realidad objetiva en el sentido clásico de la palabra; todo, especialmente la existencia, es enteramente personal, y por lo mismo, subjetivo; pero esta subjetividad y personalidad comprende, como cosa intrínseca y propia, todas las relaciones con el mundo y todo el fluir ininterrumpido del propio ser a lo largo de su duración. Es decir, que lo propio, lo subjetivo y personal, está simultáneamente determinado por lo íntimo y por lo circundante, por la "autorrelación" y por la "heterorrelación". (V. González Alvarez, *El tema de Dios en la Filosofía Existencial*, caps. 5 y 6.)

bría menos. Si todas fueran esencialmente completas no habría varias, sino una sola. Quedarían reducidas a la teoría escolástica del conocimiento.

Porque uno de los datos que nos ofrece el gran espectáculo de los sistemas es la presencia y la perennidad con que la filosofía escolástica se yergue, una vez más hoy en día en que estamos haciendo la liquidación de un largo período de la historia del pensamiento filosófico en medio de las otras concepciones. Esa prestancia y perennidad no le puede venir sino de que, apoyando firmemente sus plantas en la realidad, tiene altura suficiente para mirar con amplitud toda la naturaleza: le viene de su justeza y de su comprensión.

En el problema del conocimiento humano la teoría escolástica tiene en cuenta todos los elementos, los objetivos y los subjetivos, que colaboran al acto de conocer. Ni se le olvida el influjo que las sentencias afectivas pueden tener en el mecanismo del conocimiento, que ahí está la breve pero enjundiosa aserción de Santo Tomás sobre la perfección del conocimiento *per connaturalitatem*.

Pero atribuye a cada uno de los factores su valor exacto: a los objetos, a los sentidos externos, a la fantasía, al entendimiento, a la razón. No padece hipertrofias ni incurre en exclusivismos.

Hay, es verdad, entre los escolásticos discrepancias en la explicación de los detalles del proceso del conocer; pero recaen sobre unos puntos mucho menos graves, y de los que no se deducen consecuencias tan exorbitantes como las que constituyen la sustancia de muchas teorías extraescolásticas. Por otra parte, la misma verdad no se consigue enteramente pura desde el momento de su hallazgo. En la teoría del conocimiento la doctrina escolástica llega a su máxima exactitud con Suárez, que mediante su explicación de la formación y conocimiento del universal evitó, como en otras cuestiones, las inseguridades nominalistas y eliminó las adherencias de realismo exagerado que traían por influjos arábigo-platónicos [2].

Pero de la escolástica en general podemos decir lo que dijo Su Santidad Pío XII a los filósofos del Congreso de Roma: "La filosofía perenne no corre ningún peligro de sumirse en irracionalismo pesimista, ni menos en un voluntarismo religioso como reacción contra un racionalismo unilateral."

SALVADOR CUESTA, S. J.

Universidad Pontificia (Comillas).

---

[2] La gran empresa acerca de Suárez, todavía casi por empezar, es la de ponderar científicamente el alcance de este su magno servicio de depuración y fijación de la Filosofía Escolástica y medir el influjo consiguiente que tuvo en el pensamiento moderno, tanto escolástico como extraescolástico.

Algo se ha insinuado en la obra de GRABMAN sobre Suárez, en la de FUETSCHER *Ackt und Potenz* y otros trabajos extranjeros, particularmente alemanes. Con paso seguro se apunta lo mismo de modo más claro y preciso en el artículo del señor GÓMEZ ARBOLEYA, *La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*, y, sobre todo, en su magnífica obra *Francisco Suárez* (Granada, 1946). Esta y el estudio, tan profundo y objetivo, del P. JOSÉ HELLÍN, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, son dos valiosos exordios y guías en la investigación de lo que Suárez representa en la historia de la Filosofía y la Teología.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

S. Thomas Aquinatis, *opusculum De Ente et Essentia*, introductione et notis auctum edidit Carolus Boyer, S. I. Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1946. Editio Altera. 64 pp. (Textus et Documenta in usum Exercitationum et Praelectionum Academicarum, series philosophica, 5).

La colección "Textus et Documenta", que publica la Pontificia Universidad Gregoriana, tiene una finalidad práctica muy determinada: la de proporcionar a los seminarios y ejercicios prácticos de las Facultades de Filosofía y Teología los instrumentos necesarios para el trabajo prescrito; éste ha de consistir, sobre todo, según las sabias normas de la Constitución Pontificia, *Deus scientiarum Dominus*, en la labor de iniciación en la crítica y análisis textual. Esta finalidad presta a la colección sus particulares características. A éstas acomoda el R. P. Boyer la presente edición del opúsculo aquinatense *De Ente et Essentia*. En la transcripción del texto sigue, en general, las dos ediciones críticas precedentes, la del P. Roland-Gosselin, O. P. (Le Saulchoir, 1926) y la de L. Baur (Münster, 1926); en los pasajes en que están discordes el P. Boyer restablece el texto tan autorizado de la edición Piana. El comentario es sobrio, muy suficiente para los fines prácticos a que está destinado.

R. Ceñal.

J. Piquer y Jover, José: *El niño abandonado y delincuente*. Prólogo del Rvdo. P. Fernando M. Palmés, S. I.; 24 × 17 cms.; XXVII + 455 páginas; 88 láminas; Premio Pelfort 1945. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Inst. San José de Calasanz. Madrid, 1946.

Es ésta una obra de carácter psicológico-pedagógico sobre el nivel moral e intelectual del niño abandonado y delincuente de la postguerra española.

El A., que ya había acreditado su personalidad científica en varias publicaciones menores sobre temas preambulares al presente, nos presenta ahora

una obra madura de investigación positiva. Los 41 cuadros estadísticos, elaborados con todo rigor científico a base de observaciones recogidas en los cinco últimos años, nos dan la impresión de una obra seria y sólidamente fundada. Infunde además confianza la lealtad científica del A., que cuida de avisar al lector cuando no se dispone de datos seguros o suficientes.

Se estudian principalmente tres problemas orientados a determinar la etiología de algunas fallas del juicio moral en la conducta de esta clase de niños. En el primer problema se señalan los factores de todo orden que han podido influir en las desviaciones del juicio moral; en el segundo se estudia psicológicamente el tipo de mentalidad de dicho niño, en orden a valorar mejor su juicio moral; en el tercero se aborda directamente el tema de las fallas del juicio moral sacando consecuencias.

Las aportaciones del señor Piquer a los temas que trata son dignos de consideración. Desde luego, en España no se había fijado todavía el tipo mental del niño en cuestión. El A., aunque entusiasta práctico de la psicotecnia, sabe con todo valorar con justeza los resultados de los "tests", proclamando la necesidad de coordinar la vida con el laboratorio, la observación con el experimento. Por eso su labor ha llegado a la convivencia con el sujeto de experimentación, y a la visita personal de los campos de concentración de refugiados en el Sur de Francia. Entre sus aportaciones son dignas de mención la nueva graduación de las pruebas de Binet-Terman para los niños abandonados y delincuentes, a base de 462 menores barceloneses (cuadro 28), y la distribución de esas mismas pruebas en un cuadro analítico de facultades intelectuales (cuadro 31).

Respecto al tercer problema, bastará enunciar las principales conclusiones a que el A. llega: *Ambiente*: Este juega un papel decisivo, sobre todo en cuanto toca a la disolución del núcleo familiar, agravada con la revolución y la guerra. El niño abandonado y delincuente, debido a su escasa inteligencia y al notable desarrollo de sus estados afectivos, tiene extraordinariamente desarrollada la tendencia a imitar; por lo que asimila fácilmente el mal ambiente. Por eso la vida del niño en los campos de concentración extranjeros, llena de privaciones y penosidades, y en las que se llegó a establecer como norma la satisfacción de los instintos vitales, explica que, en tales circunstancias, llegaran éstos a perder tan profundamente el criterio moral. *Inteligencia*: En general, la inteligencia de dicho niño ha sido poco afectada por las circunstancias de la revolución y de la guerra. Desde el punto de vista "cuantitativo", el niño español abandonado y delincuente acusa un retraso mental considerable (CI, 71-80) respecto del escolar medio (de Barcelona, CI, 91-100). Desde el punto de vista "cualitativo", se define por las siguientes notas: Atención débil y difícil — escaso sentido de realidades objetivas; imaginación desbordada y poder crítico nulo—, inteligencia práctica e incapacidad para la abstracción—retraso en el desenvolvimiento del lenguaje—. A partir de los ocho años, una dispersión mental acentuada. *Conciencia moral*: No existe correlación entre la inteligencia especulativa y la conciencia moral; pero sí, entre ésta y la educación, malos ejemplos recibidos, etc. Los menores, objeto de fallas de juicio moral, no deben ser sancionados, sino

reeducados en el seno de la familia o de una entidad de ambiente familiar.

El libro termina con una bibliografía copiosa, aunque con un criterio algo amplio.

Deseamos que el A. pueda dar pronto a la prensa los trabajos estadísticos que anuncia sobre la geografía de las zonas de delincuencia infantil (en la ciudad de Barcelona), trabajo que contribuirá a fijar todavía más la etiología de la delincuencia en los niños.

A. ROLDÁN.

BAUMGARTEN TRAMER, FRANZISKA: *El trabajo del hombre*. Trad. del alemán por Gitta Stoetter; 19 × 13 cms., 96 págs. Publicaciones del Instituto Nacional de Psicotecnia. Madrid, 1943.

Este librito, aunque se mantiene dentro del terreno teórico, tiene un fin práctico: proporcionar al futuro trabajador, durante el período de aprendizaje, los cosocimientos generales que le pueden ayudar a mejorar las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo. No obstante, sirve también como una breve introducción a la Psicotecnia, sobre todo cuando establece los principios que han de regir una buena selección profesional y la confección de profesiogramas.

Es una obrita llena de observaciones útiles, que recoge sintéticamente el fruto de los trabajos de psicología experimental, que incrementó el taylorismo, y fueron más tarde depurados de los defectos de éste.

Se estudian especialmente los factores personales del rendimiento (salud, aptitud, vocación para el trabajo, sociabilidad, voluntad de trabajo, etc.); los factores exteriores del mismo rendimiento (jornada, local, espacio de trabajo, salario); los factores sociales determinantes del trabajo (rivalidad, trato dado al trabajador), etc...

Termina la obrita con unas sabias reglas para el trabajo, que tienden, no sólo a obtener un mayor rendimiento en la producción, sino a humanizar el trabajo suavizando en lo posible su aspecto gravoso.

A. ROLDÁN.

GRIFFITH, GWILYM O.: *Interpreters of Man. A review of secular and religious thougth from Hegel to Barth*. 2.ª ed. London, Lutterworth Press. 242 pp.

Estudia Griffith la curva descendente de la idea del hombre desde los días del Renacimiento hasta los nuestros, en los que vemos como él la liquidación trágica de aquel gozoso movimiento cultural, vital, totalitario y complejísimo. El hombre del Renacimiento tiene la alegre euforia de quien acaba de descubrir un mundo nuevo de maravilla y en ese nuevo mundo la maravilla del nuevo hombre.

Cita en la introducción al Petrarca, describiéndonos a ese hombre nuevo regido por la razón sola, dueño de sus reacciones, equilibrado como un dios clásico.

La curva descendente está puntuada por una serie de nombres representativos. Su sola enumeración: Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Mazzini. Newman, Nietzsche, Tolstoy, Dostoiewsky, Ritschl y Harnack, Schwitzer, Spengler, Rathenau, W. Pareto, Wells, B. Russell, Berdiaev, K. Barth, que constituyen los capítulos del libro juntamente con la introducción y el epílogo, nos está diciendo que el desfile tiene mucho de calidoscopio, aunque se ciña al concepto que sobre el hombre manifiestan estos pensadores. La curva cae demasiado rápidamente sin los altibajos que un estudio más detallado marcaría en el gráfico.

Entre los nombres escogidos para señalar el descenso del hombre echamos de menos otros más representatativos que los citados. Es extraña, por ejemplo, la omisión de Marx, aunque su nombre aparece varias veces, sobre todo en el epílogo.

En cambio, algunos nos parecen desplazados, como Mazzini, entre otros, con sus paradojas revolucionarias y la ingenuidad inconcebible de sus ideas fundamentales.

España no tiene ningún nombre representativo en esta larga galería. Dos veces, sin embargo, aparece el de Unamuno para dar constancia de su presencia en el mundo culto inglés. A ningún otro español se cita.

La inclusión de teólogos como Schleiermacher, Ritschl y Harnack, nos hace ver el influjo mutuo, sin duda, que en el concepto del hombre tiene la teología y en el concepto de Dios y, sobre todo, de Cristo.

En el capítulo dedicado a Newman el hombre es más espléndido, la flor del humanismo cristiano en el siglo pasado; se advierte la mentalidad protestante, que no le ha dejado percibir toda la riqueza espiritual, divina y humana del que con toda razón ha sido llamado el prototipo del *gentlemen* inglés elevado y ennoblecido por el catolicismo.

La resultante trágica de la divinización humana del Renacimiento es el pobre hombre destrozado de hoy, el hombre en crisis y bancarrota total, crisis que va desde su estómago torturado por el hambre, y desde su vida rota y amenazada, atravesando su pensamiento y su filosofía, que es de crisis, hasta la misma teología, que es también teología de crisis y en crisis en los pensadores no católicos, y cuyo más autorizado representante es Karl Barth.

Sólo el cristianismo, manteniendo siempre limpias y claras, sin curvas, las ideas de Dios y del hombre, y su infinita distancia, y su íntima proximidad en Cristo-Dios y por él en nosotros salva el valor fundamental del hombre con su dignidad y su alto destino inmortal.

J. Arriola.

Hawkins, D. J. B.: *A sketch of medieval philosophy*. London, 1946. 148 páginas. 12,50 × 29 cm

Aunque el autor confiesa que la filosofía es más importante que la historia de la filosofía, sin embargo cree que el camino más fácil para conocerla es saber su historia. Con el fin, pues, de dar alguna noción de lo que es la

filosofía medieval, dió diez conferencias en la Asociación Newman, cuya sustancia se reproduce en el presente libro. Ante el lector van desfilando los diversos períodos de la filosofía medieval, con los personajes más característicos y las ideas que más boga tuvieron. Allí se nos da a conocer la filosofía de San Agustín y Boecio, de Erigena y de San Anselmo, de Abelardo y del siglo XII, el movimiento aristotélico en el siglo XIII y sus autores más significativos, como son San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y Escoto, la decadencia de los siglos XIV y XV, el renacimiento efímero de los siglos XVI y XVII. Al fin de su amena y erudita exposición hace ver el autor cómo en los siglos medios se agitaron los problemas vitales que aun hoy día ocupan la atención de los sabios, como son las teorías del reconocimiento, el origen y composición de los cuerpos, la esencia del hombre, el sentido de la vida al poner a Dios como origen y fin del hombre y como la razón reguladora de su moral. El libro se termina con un catálogo de estudios que se han hecho sobre las cosas y personas de la filosofía medieval, y con un índice de cosas y personas.

J. Hellín.

Sanchís Alventosa, Joaquín, O. F. M.: *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro*. Ediciones Verdad y Vida, San Francisco el Grande. Madrid, 1946, XII-240 pp., 34 × 17 cm.

Nos da aquí el P. Sanchís concreta, bien compulsada y completada la influencia de la escuela mística alemana sobre nuestros místicos.

En el prólogo nos garantiza D. Angel González Palencia la preparación y acierto del autor, que trabajó esta tesis doctoral bajo la dirección de tan competente catedrático; y leyendo la obra se ve que realmente ha sacado a plena luz esta cuestión del estado vago y general en que se hallaba, si no para todos, pues para San Juan de la Cruz la había concretado ya el P. Crisógono, sí para la escuela española en general y para cada uno de sus autores.

Empieza con un estudio de la escuela mística alemana (pp. 7-92), en que condensa con precisión y trabajo propio los resultados a que han llegado hoy los especialistas, y nos da las características de la escuela alemana del Rin y de los Países Bajos y las de sus principales autores; viene luego (pp. 93-227) el influjo alemán en nuestros místicos, precedido de las circunstancias históricas en que floreció nuestra mística (pp. 104-112); va resumiendo, compulsando y concretando lo que otros han dicho sobre elementos de los místicos alemanes en Osuna, Laredo, San Pedro de Alcántara, Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz (pp. 113-125); se detiene en verdadera monografía sobre Fr. Juan de los Angeles (pp. 127-204), para darnos bastante más que el influjo alemán en este autor; recoge lo tocante a Fr. Miguel de la Fuente (pp. 204-228) y da el resultado en el epílogo (pp. 228-230). Cierran la obra el índice onomástico, la bibliografía, el índice general y el de erratas.

Aunque recorre terrenos ya explorados, se ve con todo la mano del es-

pecialista en lo concreto del estudio; en las precisiones que, con citas concluyentes, va añadiendo a los trabajos anteriores, aun tan menudos como GROULT y P. CRISÓGONO, en los esquemas doctrinales de autores y escuelas. Hasta a su maestro el P. TORRÓ le completa en Fr. Juan de los Angeles.

Sentimos que no nos haya dado el trabajo tal como lo compuso para su tesis el P. Sanchís, y que al reproducirlo, en la forma que lo publicó en *Verdad y Vida* ni haya suprimido los encabezamientos y finales de los artículos, ni siquiera haya añadido en apéndice los párrafos citados y no incluídos en la revista, ni corregido las erratas más abundantes de lo que indica la lista final y algunas muy incómodas y que dan el sentido opuesto.

Las pruebas aducidas para atribuir a Fr. Miguel de la Fuente la unicidad de la vida espiritual están muy lejos de probarlo, pues no sé que nadie ponga distinta gracia habitual para base de la mística, sino que la discusión está en las gracias actuales y en el modo de funcionar con ellas las facultades anímicas sobre las leyes y modos naturales.

La bibliografía termina con el año 30, pero ha tenido el acierto de abandonar el sistema exhaustivo de tipo especialista alemán, que es contraproducente fuera de ciertas clases muy especiales de los trabajos, y nos ha dado los libros que hasta esa fecha pueden ser verdaderamente útiles sobre el tema.

Le agradecerán particularmente al autor el haber concretado no sólo las citas de pasajes en que está claro el influjo alemán, sino y mucho más, las ideas a que se reduce en realidad ese influjo sobre nuestros autores y las modificaciones que dieron los nuestros a las mismas ideas bebidas de los alemanes. Aunque lo ha ido señalando y destacando más de una vez en el curso de la obra, vendría muy bien reunir en el epílogo esos puntos a que se limita el influjo de la mística alemana sobre la española.

No estaría demás precisar en esos mismos puntos lo que se debe realmente a influjo ajeno y lo que es coincidencia mera, debida a la identidad de materia y enfoque. Más de una vez ocurren, y a mí mismo me ha pasado, coincidencias hasta en las frases con autores que por ningún rincón ni aun indirectamente habían llegado a mi conocimiento. Por ejemplo, en esta materia: el influjo del *hondo* es claro en las citas precisas que trae el autor, pero no se ha de olvidar que esa idea lleva por sí sola la experiencia mística; por lo mismo no se prueba influencia alemana en autores como SANTA TERESA, donde no aparece sino lo que da la experiencia personal, finamente analizada, sin otros puntos doctrinales propios del modo de tratar este punto los místicos alemanes. Tan independiente es aquí la Santa de Avila como lo es de las tres vidas al exponer el modo de conocer místico y la división del alma en el matrimonio espiritual.

Con estudios como el de P. Sanchís hay que ir desbrozando esa parte de nuestra historia mística, relativa a influencias extranjeras, para poder trazar luego con lo interno bien analizado el manual histórico de nuestra maravillosa escuela mística española.

EUSEBIO HERNÁNDEZ.

ROBLES, OSWALDO: *Propedéutica filosófica* (Curso de Introducción general a la filosofía). México, librería de Porrúa Hnos y Cía. 1943.—222 págs.

El libro está dedicado "A monsieur Jacques Maritain, el filósofo del tomismo viviente". Estas palabras expresan sin duda claramente las predilecciones doctrinales del autor: es tomista ferviente, con adhesión cordial a las tesis más fundamentales de esa escuela. Pero sus horizontes son anchos; en su libro nos informa ampliamente también de otros sistemas; su referencia a los filósofos modernos es asimismo frecuente y fundada en un conocimiento directo, para gran provecho sin duda de aquella doctrina tradicional que propugna. El esquema del libro es el corriente en este tipo de introducciones, concebidas a modo de brevísimas síntesis o compendios de toda la filosofía. No me parece lugar oportuno éste para discutir si esto debe ser o no una introducción a la filosofía. Lo cierto es que introducciones como la presente prestan muy buenos servicios; son una iniciación que puede fundar muy sólidamente un ulterior estudio más especializado. El libro de Oswaldo Robles cumple muy bien este cometido.

R. CEÑAL.

A VERA CRUCE [De Veracruz], ALFONSO: *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis*. Obra impresa en México, por Pedro Ocharte, en 1554, y ahora editada en facsímil. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica, 1945. 88 folios (Colección de Incunables Americanos [siglo XVI], vol. II).

Fray Alonso de Veracruz es el fundador de la primera cátedra de filosofía del continente americano; es el autor de la primera obra de filosofía editada en América; es el primer lector de Sagrada Escritura de la Universidad de Méjico; es el fundador de la cátedra de Santo Tomás en la misma Universidad. Sus primeros estudios los hizo en Alcalá y Salamanca; aquí fué discípulo de Vitoria. En 1536 llega al puerto de Veracruz, en la Nueva España; poco después vestía el hábito agustino. Fué a América para dedicarse enteramente a la enseñanza, y en ella consumió todo el resto de su vida. Grandes, como se ve, son los méritos de este ilustre religioso en la historia de la cultura americana. Grande por lo mismo es también el acierto del Instituto de Cultura Hispánica al ofrecernos en pulcra edición facsimilar esta primera obra filosófica editada en América, monumento insigne de la labor cultural realizada en aquella tierra por los misioneros españoles.

Veracruz se proclama ferviente discípulo de Domingo de Soto, del que escribe estas palabras: "Cum tam de ipsis praedicabilibus, quam de praedicamentis et posterioribus, multi multa scripserint, et libros iustos impleverint (procul sit invidia), in hac nostra aetate, unus alias magister meus Soto, feliciter philosophatus est. Licet enim rudimenta (ut sic loquar) et ad dialectica praeambula, quae summulae vocantur: spinosa nobis, et illorum qui eum praecesserunt caudatorum syllogismorum semiplena tradiderit, forte tunc tem-

poris, non ausus aliter loqui, quam vulgus (licet ut pauci sentiret), post annos plurimos tamen Salmanticae theologiam magno cum fructu, et Scholasticorum plausu, et profectu traditam, manum calamo admovit, et Aristotelis dialecticam, in omnium studiosorum utilitatem in publicum edidit, ipsum Aristotelem elucidando scholiis, ut sic ipse Aristotelis e mortuis videatur surrexisse" (folio 5 v.). Veracruz, sin embargo, aspira a una exposición de la dialéctica más compendiosa que la de su maestro, sin por esto renunciar a toda útil amplificación en los argumentos: "Non est in animo, nimium dilatare fimbrias, nec tamen pertinaciter haerere volo illis qui omne exercitium argumentorum reiiciunt. Mediam ergo viam tenentes, Aristotelis textum apponemus et argumenta quae conducere poterunt cum quaestionibus adducemus" (ibid.). Veracruz realiza felizmente este propósito: su obra nos ofrece un comentario acertado y profundo del texto aristotélico.

Veracruz volvió a España en 1561, para regresar a Méjico en 1573. Muere, según uno de sus biógrafos, en 1584.

La edición hubiera ganado mucho con una bien trabajada introducción. Para ella hubiera podido ofrecer útiles orientaciones el P. Pedro Blanco Soto, O. S. A., en su erudito estudio *El primer libro de filosofía impreso en el Nuevo Mundo* (Festgabe z. 60 Geburtstag Cl. Baeumkers, en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", Supl. Bd. [1913], pp. 363-391).

R. CEÑAL.

TRUYOL SERRA, ANTONIO: *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria.*—Selección de textos con introducción y notas. 24 × 17; 112 páginas. Madrid. Ediciones Cultura Hispánica.

Como indica suficientemente el subtítulo del libro, nos ofrece en estas páginas el docto catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Murcia una selección de textos del que, con razón, se llama el padre del Derecho internacional, agrupados todos ellos bajo cinco epígrafe diversos, nociones preliminares, el poder político, el orden internacional, la guerra y su derecho, el Estado y la Iglesia. Entre la obra de Vitoria de ordinario escoge precisamente los pasajes en que se encuentran las afirmaciones o proposiciones, no precisamente las pruebas, remitiendo al lector a las páginas del insigne jurista si quiere ver las razones en que se fundan. Para la traducción se sirve de las publicadas por el R. P. Getino y por el R. P. Bertrán de Heredia.

Obra sin duda útil, máxime en estos tiempos de tanto desconcierto jurídico, para ver los principios básicos de una serie de problemas internacionales de gran trascendencia.

La introducción y las notas, con mucho tino y sobriedad, intercaladas en el texto por el sabio seleccionador, hacen ver la actualidad de esos principios para resolver muchos de los problemas que se han planteado en nuestros días.

I. GONZÁLEZ.

ALDOUS HUXLEY: *The Perennial Philosophy*. Chatto and Windus. London, 1946. 358 pp.

El plan de la obra se halla claramente expuesto en la introducción por su mismo autor. Reunir en diversos capítulos en torno a las ideas centrales de la Philos phia Perennis sendos ramilletes de textos seleccionados entre las principales obras religiosas a través de la triple coordenada de espacio, raza y tiempo. Como es natural, los fragmentos elegidos von engarzados en consideraciones más o menos largas del autor, destinadas a darles unidad, ilustrarlos y aun desarrollar su contenido según las circunstancias. No es ajeno a la mente de Huxley el ofrecer con su obra una aportación a los diversos ensayos de teología experimental intentados en los últimos tiempos. Por eso sin duda se ciñe en sus citas a los escritores de tendencias místicas, que, según él, son los que verdaderamente conocen la Realidad Trascendente.

Basta leer el índice del libro para reconocer el interés de la materia: es un inventario sugestivo de los supuestos metafísicos, los factores éticos y los fenómenos psíquicos más incitantes que integran el hecho religioso: contactos de la naturaleza divina y humana, personalidad, santidad, mortificación, desprendimiento, influjo temperamental, gracia y libertad, tiempo y evo, iluminación intelectiva, redención, silencio ascético, oración, sufrimiento, fe, milagros, símbolos, sacramentos, son unos cuantos epígrafes escogidos al azar. Todo ello a la luz de las más diversas ideologías, tales cuales se presentan en los escritos de los que cada una de las religiones considera como sus grandes místicos. Sirve de raíles al recorrido de la obra una relativa erudición exigida por la amplitud del tema.

Con sólo lo dicho puede ya suponerse que el defecto principal de que necesariamente ha de adolecer el libro es la superficialidad. Prescindamos del supuesto, poco firme en crítica positiva, de conceder una parecida supremacía de conocimiento a inteligencias constituídas en actitudes tan diversas como son las del richi védico, el bodhisatva budista, el sufí mahometano o el místico católico. Dejemos por el momento a un lado la norma criteriológica bien endeble de supeditar la importancia de las explicaciones filosóficas de los conceptos religiosos a las descripciones místicas o pseudomísticas de los mismos, siendo así que la experiencia enseña que estas últimas no son, en la mayoría de los casos, sino el vaciado en moldes especiales de las doctrinas ya antes presupuestas y aceptadas por los seres constituídos en tales estados privilegiados. Es indudable en todo caso el confusionismo que ha de originarse en el cotejo de textos, tal vez paralelos en su sonido externo, pero que, a través de parecidos vocablos, v. gr., de identidad entre Dios y el hombre, expresan conceptos tan distintos como son el panteísmo brahmánico del atman y la compenetración amorosa con Dios de una Santa Teresa. Confusionismo tanto más difícil de evitar en el lector, cuanto que se han suprimido con indudable deficiencia técnica las citas concretas de los pasajes aducidos, limitándose a poner al pie de los fragmentos transcritos el nombre de Bernardo de Claraval, Jalal-uddin Rumi, Lao Tzu o Shankara. De este modo

la dificultad de fijar el sentido exacto de los textos se hace prácticamente insuperable, tratándose en la mayoría de los casos de autores tan fecundos como un San Agustín o tan inciertos en la apropiación de las obras a ellos atribuídas, como sucede en determinados escritores orientales.

Junto a esto no deja de ser discutible la preferencia dada a ciertos autores más comúnmente citados, como Eckhart, entre los místicos cristianos, por no hablar de los representantes hindúes, así como la consideración demasiado unilateral de algunos fenómenos religiosos, tales cuales son los milagros, que aparecen desvalorizados en su importancia objetiva por examinarlos únicamente como un accidente superfluo del fenómeno místico o como un elemento estéril en el proceso ascético de la perfección.

Con todo, la obra de Huxley ofrece el interés de un intento por hallar el substrátum inconmovible de la Philosophia Perennis a través de tanta variedad de ideologías y religiones.

F. DE B. VIZMANOS.

A. D. RITCHIE: *Civilization, Science and Religion.* Nueva York, 1945. 188 páginas. Col. *Pelican Books.*

No obstante la humilde presentación de la obra, su plan es ambicioso y de grandes horizontes. El autor pretende trazar un cuadro genético de nuestra civilización occidental cristiana presentando su desarrollo desde las primeras generaciones humanas hasta el momento actual. Con indiscutible acierto fija su mirada en las concepciones hebreas y en la cultura helénica como gérmenes de nuestras ideas religiosas y nuestros patrones filosóficos. El nacimiento del cristianismo y las formas medievales encauzan y conducen aquellos elementos hasta los tiempos presentes, enriqueciendo su contenido, hasta que con el nacimiento de las ciencias físicas y biológicas llega a toda su plenitud el cuadro de nuestra actual civilización en su triple factor de religión, filosofía y ciencia. Dando pruebas de juicio sereno rechaza Ritchie a la continua las concepciones materialistas y los extremismos polémicos anticatólicos, aun cuando sin atinar siempre con los criterios verdaderos y adoptando, por desgracia, en el enjuiciamiento de los orígenes cristianos, las posturas del más crudo racionalismo. Respecto a las actuales confesiones religiosas, que siguen a Cristo, quisiera ver el autor una mutua unión, aunque sin uniformidad, saltando por encima de las diferencias que las separan.

F. B. VIZMANOS, S. I.

CHESTOV, LEONE: *Concupiscientia irresistibilis* (Della filosofia medioevale). Traduzione di E. Valenziani. Prefazione di A. del Nice. Milano, Fratelli Boca, Editore, 1946. 232 pp. 150 lire.

León Chestov, que nace en Kiev en 1866 y muere en París en 1938, inaugura su producción literaria en 1895 con un volumen sobre "Shakespeare y

su crítico Brandes". Muy desde el principio es tema dominante de sus escritos la exaltación de la vida irracional, en oposición a las normas lógicas y éticas. Conoce a Kierkegaard en 1930 por recomendación de Husserl: entre el espíritu del filósofo danés y el suyo propio descubrió entonces antiguas e íntimas consonancias. Late en la obra toda de Chestov, como en la de Kierkegaard, el motivo religioso, un cristianismo que quiere liberarse de toda fórmula de racionalización teológica para reintegrarse a una supuesta prístina pureza del verdadero credo. El ensayo, que aquí presentamos en su versión italiana, se intitula en su traducción francesa *De la philosophie médiévale*. Va precedido de un largo estudio de A. del Noce sobre la filosofía de Chestov. La concupiscencia irresistible de que aquí se nos habla es la codicia de la razón humana por reducir toda sabiduría, por someterla al rigor de su lógica. Toda sabiduría, subraya Chestov con escándalo: también el saber religioso, el que se apoya en la revelación y en la fe. Tal concupiscencia culmina en la Edad Media con la pretensión de unir fe y razón en la armonía de una filosofía cristiana, entendida ésta como una absoluta racionalización de la verdad revelada. Chestov denuncia esta pretensión como la mayor calamidad que ha podido venir sobre la verdadera sabiduría religiosa, es decir, sobre la auténtica filosofía hebreocristiana, que es, naturalmente, la que él propugna.

La apasionada apología de la irracionalidad de la fe que aquí nos presenta el filósofo ruso es ciertamente documento de gran valor e interés; pero no hay que decir que sus excesos nos son de todo punto inaceptables.

R. Ceñal.

Gioberti, Vincenzo: *Cours de Philosophie* (1841-1842) a cura di Mario Battistini e Giovanni Caló. Fratelli Bocca, Editori, Milano, 1947. 279 páginas, 25 × 18.

Edítase por vez primera esta obra del Abate Gioberti escrita por él en francés, o más bien dictada, en el año escolar de 1841 al 1842 en Bruselas. Desterrado de Italia desde 1833, dividía su tiempo entre el estudio, la composición de sus libros y la enseñanza en un colegio fundado en 1828 por otro desterrado italiano, Pedro Gaggia. En él enseñó, junto con otras materias, la filosofía, y entre sus predilectos discípulos contó al joven Ernesto Quetelet, hijo de una familia a quien el filósofo piamontés trataba como propia. Al observador discípulo se deben muchas noticias sobre el maestro conservadas en un minucioso *Diario*, y también este "Cours de Philosophie", que copió en clase bajo el dictado del profesor, y transcrito en limpio y bien encuadernado, legó a sus descendientes, de quienes lo han recibido ahora los editores.

Estos datos y otros muchos sobre la vida y enseñanza de Gioberti nos los ofrece Mario Battistini, tomados del citado *Diario*, de diversos Epistolarios y de otras fuentes de la época. De ellas, con todo, no se deduce que el diligente discípulo copiase también en limpio el siguiente Curso de Filosofía, al que ciertamente asistió, y por lo mismo el que ahora se publica, parte sola-

mente de la materia enseñada por Gioberti en Bélgica, carece, tal vez, para siempre de las otras partes.

Sigue a esta Introducción histórica otra de Juan Caló sobre el encuadramiento de éste como texto escolar en la ideología general del filósofo-político italiano.

Según el prologuista, el presente libro representa una mínima parte del amplio plan general de toda la Filosofía ideado por Gioberti para unos futuros cursos en Roma que nunca pudo dictar: Introducción a la Filosofía, la Protología y la Psicología, y es como el sustituto de un texto escolar completo, que tanto le incitaba a publicar su paisano, el célebre filólogo Amadeo Peyron. En él sostiene sustancialmente la doctrina que ampliamente tenía expuesta en *L'introduzione allo studio della Filosofia*, aunque con algunas novedades. Entre éstas está el cambio de nombre de "Ontología" por el de "Protología", cambio que por un lado no implica mudanza en el ontologismo y objetivismo giobertino, y por otro fija y determina *la fórmula ideal* ya expuesta en la *Introduzione*. La división de las Ciencias seguida en los cursos de Bélgica se acomoda más a lo expuesto en la Protología que a lo dicho en la misma *Introduzione*. La Psicología queda en este curso explicada como no lo fué en el resto de sus obras y más determinada en su naturaleza y valor propedéutico: en él también se encierra un complemento psicológico a la *Introduzione* y una declaración más amplia de la facultad intuitiva, tan fundamental en la doctrina ontológico-giobertina.

Añádase a lo anotado la crítica sobre la doctrina de la imagen como objeto del conocimiento, la teoría de la percepción como tercera potencia distinta de la sensibilidad y la inteligencia, la doctrina sobre las ideas y su origen y el sobreinteligible, y tendremos esquemáticamente cuanto aumenta o modifica este nuevo inédito a lo ya conocido anteriormente del mismo autor.

No mudando en él sustancialmente la doctrina propia de Gioberti, y teniendo en estas líneas como único fin dar cuenta de la presente edición, hecha por el Istituto di Studi Filosofici en ocasión del último Congreso Internacional de Filosofía de Roma, no es necesario insistir en el análisis de una doctrina que, buscando una conciliación imposible entre el Hegelianismo y la doctrina Católica, no contentó a ninguno de los dos, como ha escrito un especialista en la filosofía giobertina.

A. Fabrat.

G. Pico Della Mirandola: *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*. Libri I-V a cura di Eugenio Garin. Vallecchi Editore, Firenze, 1946. 671 pp. 25 × 18 cm.

Este volumen es el segundo de las Obras del Conde de Concordia, Juan Pico de la Mirándola, que, en la colección titulada "Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano", publica Eugenio Garin. En él se da el texto latino y la traducción italiana de los cinco primeros libros de las *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*, dejándose para otro tomo los siete restantes. El anotador y traductor nos advierte cómo el texto es reproducción de la primera edición de Bolonia de 1496, dirigida, después de la muerte de

su autor, por su sobrino Juan Francisco a la vista del autógrafo, y cómo los casos dudosos se han resuelto con ayuda de los mismos manuscritos. Ampliamente se citan las fuentes del libro y se declaran con anotaciones los pasos más oscuros, siendo de lamentar los defectos de confrontación debidos a las circunstancias excepcionales en que se ha realizado la presente edición.

La sirve de Proemio un breve y erudito estudio en que se fijan la fecha de la redacción de las *Disputationes*—1494—, la parte que Savonarola tuvo en procurar o favorecer este escrito, así como en utilizarlo en los suyos, y la defensa contra la acusación de haber profesado el mismo Pico de la Mirándola la Astrología. A continuación se presenta el desacuerdo habido en esta materia entre el Conde y su maestro y comentador de Platón, Marsilio Ficino, algunas de cuyas doctrinas se critican en las mismas *Disputationes*, aunque éstas se dirigiesen más contra otros autores antiguos y recientes, como Albumasar, Rogerio Bacón, Pedro d'Ailly... Vastos son los conocimientos que el llamado Fénix de los Ingenios muestra también en este libro, y no pequeña la resonancia que tuvo en el mundo científico de entonces, puesta de manifiesto en la abundante literatura a que dió lugar.

En la reproducción del texto, cuya traducción se va correspondiendo en las páginas parejas, se indica la paginación de la edición príncipe, y es lástima no tenga las llamadas que indiquen las notas aclaratorias, puestas todas juntas al final de la obra. En toda ella se dan muestras de gran exactitud y erudición en las declaraciones, aunque, como se hace notar al principio, para mayor comprensión del pensamiento, habrá que tener en cuenta los textos de los astrólogos que se publicarán con el segundo tomo de las *Disputationes*.

A. Fabrat.

Martínez del Campo, Rafael, S. I.: *Theologia Naturalis*. Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. I. Pars VI. Mexici. D. F. Editio secunda, 1946. PP; XXVIII-434; 21 × 13,50 cms.

Esta segunda edición conserva todas las buenas cualidades que se le reconocieron a la primera, de la cual se habló en esta revista (2, 1946, 470-471). Es un manual de Teodicea de rica y madura erudición, de raigambre escolástica, de acendrada piedad, la cual rezuma en todas sus páginas y sobre todo en los complementos últimos pertenecientes a la providencia sobrenatural, a Cristo y a su Iglesia. Es de tendencia suareziana, que es lo mismo que decir que es de tendencia tomista de Santo Tomás, con marcada inclinación a cierto concordismo con la dirección tomista de los modernos cayetanistas. Cree poder hacer la conciliación entre dos tendencias tan alejadas admitiendo cierta composición de acto y de potencia que no es la real ni la de razón, sino otra que él llama metafísica y que prescinde de si es real o de razón.

Sabemos que su intención ha sido ofrecer un medio de concordia para interpretar a Santo Tomás: Santo Tomás habría inculcado siempre esta distinción o composición metafísica, prescindiendo de si era real o de razón. Si todos entienden así a Santo Tomás habrá concordia en la interpretación del

Santo Doctor. Y aunque, por otra parte, las diversas escuelas contendientes defienden la composición real o de razón, como les parezca más racional, sin embargo, se habrá dado un gran paso en la concordia, cual es la uniformidad en interpretar al Santo Doctor.

Muchas observaciones podríamos hacer que recordarían nuestras antiguas charlas. Pero solamente haré alguna que otra para que se vea la importancia que damos al libro.

Al hablar de la acción creativa ha querido hacer una componenda entre Suárez y ciertas expresiones de Santo Tomás. Dice que la acción creativa es un modo accidental, aunque se termina a una substancia; que ese modo accidental es una relación predicamental entre la criatura y el Creador, y no más bien la *ratio fundandi* de tal relación; añade que esa acción tiene verdadera causa material, que es el término creado, y con esto se ve obligado a decir que la acción en el orden existencial es posterior al término creado y, además, anterior a él (con posterioridad y prioridad de naturaleza), aunque ambas cosas sean simultáneas en la duración. Como se ve, todo esto es opuesto claramente al P. Suárez y a las expresiones materiales de Santo Tomás.

Dice, además, que la divina esencia es la especie impresa con que Dios conoce su esencia y los posibles y los futuribles en sí mismos. Ya se entiende lo que se quiere decir, a saber, que la divina esencia por sí misma se basta para conocerse a sí misma y a los objetos exteriores, sin depender de ningún complemento exterior. Pero hablando técnicamente, la divina esencia puede ser cuasi especie impresa para conocerse a sí misma; mas no para conocer las cosas de fuera, porque en ese caso con el mismo título y orden conocería a sí mismo y a las cosas, y así su conocimiento se especificaría por algo extraño a sí, lo cual repugna.

Lo dicho no ha de disminuir en nada el mérito de una obra que juzgamos digna de toda recomendación por ser muy completa y por el afán que en ella muestra el autor de no ser mero repetidor, sino de repensar las cosas por sí mismo.

J. Hellín.

Maravall, José Antonio: *Los fundamentos del derecho y del Estado*, Editorial de Derecho Privado. Madrid, 1947. 22 × 16, 217 pp., 30 ptas.

Queda uno abrumado al leer la presente obra por la grandísima erudición que supone, por la ingente lectura de libros que el autor ha tenido que examinar y por el poder no vulgar de síntesis al reducir a pocas líneas las innúmeras opiniones que desfilan ante nuestros ojos, opiniones de ordinario obscuras y no fáciles de entender.

Se propone el autor con las presentes páginas realizar "un tanteo para descubrir en qué consisten esas objetividades que llamamos *Derecho y Estado*" (p. XIII), atreviéndose solamente a proponer su obra como un modesto *ensayo*.

Nos llama poderosamente la atención el que, tratándose de una materia tan admirablemente resuelta por nuestros grandes juristas y filósofos y, en general, por todos los escolásticos, se trate en estas páginas de ella como si

aún fuera terreno inexplorado. Se ha prescindido en el trabajo de todos estos autores, acudiendo para documentarse, en general, a los tratadistas alemanes de Kant hasta nuestros días. Como era de esperar, no se ha encontrado en ellos base firme en qué apoyarse, y al ir adentrándose por la enmarañada selva de sus confusas teorías, se ve uno perdido y no sabe por dónde anda.

Contribuye a aumentar el extravío la deficiencia del trabajo en el aspecto metodológico. Puesto que la materia es de suyo ya tan difícil de seguir ¿por qué no se ayuda al lector con el enunciado del contenido de los capítulos, con la separación de las diversas sentencias de una manera nítida, con la refutación clara y terminante de los elementos que se admiten o que se rechazan en cada una de ellas, y sobre todo con algunas recapitulaciones en las que brevemente se vayan indicando las conclusiones? Todo esto lo echamos muy de menos en el presente libro.

Sentimos también esa pasión por los autores alemanes. Somos más bien del parecer de nuestro insigne Balmes; y creemos sinceramente que el excesivo estudio y frecuente lectura de dichos hombres ha causado a nuestro pueblo un mal no pequeño, llegando a desorientar y a desconfigurar el entendimiento de muchos de nuestros sabios profesores, haciendo que talentos latinos, de suyo diáfanos, piensen de una manera contrahecha, retorcida, obscura, apta para asimilarse los más crasos errores, y los más en contradicción con los sentimientos de la humanidad. La gran mayoría de las obras jurídicas publicadas en nuestra patria desde hace unos años padecen de estos defectos. Hora es ya de volver a nuestros grandes juristas, en los que a la par que la solidez encontraremos claridad meridiana.

I. González.

Gómez Arboleya, Enrique: *Francisco Suárez, S. I.* Universidad de Granada. Cátedra de Suárez, 1946. 17 × 25 cms., pp. 471.

El profesor de la Cátedra de Suárez en la Universidad de Granada acredita con este libro la confianza que en él puso la Universidad al encargarle los cursos de Filosofía suareziana. Al autor le parece que Suárez es digno de que se le dedique un volumen tan magnífico como el presente. En el amplio horizonte de la sabiduría europea Suárez es digno de ocupar un puesto de honor, y se puede comparar con la poderosa personalidad del Aquinatense y de Duns Escoto. No tiene tal vez la originalidad de ambos, pero tiene otros méritos que no se pueden disimular, cuales son su vocación sistematizadora y su aguda sensibilidad para el legado histórico. La inmensa erudición de Suárez y su penetrante ingenio y la lógica cohesión de su mente le sirven a maravilla para la triple misión científica que vino a desempeñar: él revaloriza con nuevos apoyos las verdades conquistadas del saber filosófico, depura la filosofía de principios falsos o mal fundados y unifica sistemáticamente y con férrea coherencia lógica todas las verdades sólidamente probadas. Esta unidad sistemática no le impide el aceptar las verdades de donde quiera que provengan, con tal que se demuestren con solidez. Algunos confunden el eclecticismo con esta actitud abierta a toda verdad, y han mo-

tejado a Suarez de ecléctico. Según esto, el mayor ecléctico de la humanidad sería Santo Tomás, que ha bebido en las fuentes más dispares, judías, mahometanas, neoplatónicas, aristotélicas, etc., y a Santo Tomás habría que añadir al Sumo Pontífice León XIII, que encargaba a los filósofos tomistas que aceptasen la verdad de donde quiera que provenga. Suárez ha encontrado el hilo hilvanador de todas las verdades que, tras severa crítica, ha conservado, y ese hilo hilvanador le hacen uno de los sistematizadores más amplios y profundos de la escolástica, como tal vez lo haremos ver pronto.

Pero hay que reconocer que, con respecto a Suárez, estamos ante un enigma. A pesar de ser Suárez uno de los pensadores más poderosos de la humanidad y uno de los teólogos más insignes del catolicismo, los trabajos que se hacen sobre su doctrina son pocos, y se puede decir que su nombre llena el mundo, y sus obras casi nada comentadas. ¿A qué se debe esto? Se debe en parte a la claridad eximia de su estilo y de su pensamiento. Si consideramos los trabajos que se hacen acerca de los grandes escritores veremos que casi siempre se ocupan en descifrar su pensamiento, que no está bien patente en sus escritos, o en conciliar ciertas frases y expresiones que son en apariencia contradictorias: se tiene por gran dicha cuando alguno se cree haber atinado con el pensamiento escondido del autor, aunque esta dicha no es larga, porque siempre hay algún otro que pretende ser el único que lo ha entendido. Sin estas oscuridades de estilo y sin estas contradicciones aparentes o reales no existirían la mayoría de los comentarios sobre Aristóteles y otros autores renombrados. Suárez, en cambio, habla siempre con claridad meridiana y no es discutible cuál es su mente, y así quita el ánimo a los comentadores para hacer estudios sobre él: sus libros están a la mano y el sentido de ellos es patentísimo. Mas como a pesar de esto su doctrina es desconocida y aun desfigurada precisamente por aquellos que no la leen, hacen obra meritoria todos aquellos que trabajan por hacer que llegue a las inteligencias de todos sin que estorbe el latín ni la magnitud de los volúmenes suarezianos. El Sr. Arboleya es uno de los pocos que se dedican a esta tarea. Ya antes había publicado un profundo estudio acerca de *La filosofía del Derecho en Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos* en *Escorial*. Quiso después aumentar y profundizar más aquel artículo, mas su plan fué evolucionando hasta terminar en el proyecto de dar una síntesis de toda su metafísica, que es la obra presente.

En ella, después de un prólogo en que explica la índole de la filosofía suareziana muy en general, hace una introducción erudita en que describe el desarrollo histórico de las doctrinas filosóficas y la actividad espiritual e intelectual de España, hasta desembocar en la edad en que había de vivir Suárez. Diseñada así de un modo sumario la situación espiritual que rodea y plantea sus exigencias a Suárez, pasa el autor a ocuparse más circunstanciadamente sobre Suárez, dándonos ante todo el resumen de su vida y la índole de su personalidad. Ambientados así la persona y los escritos de Suárez, nos da el Sr. Arboleya una síntesis de las cincuenta y cuatro disputas metafísicas, y esto no a la manera de un sumista mecánico, sino como un profesor que domina su materia y sabe ambientar cada cuestión con eruditas excursiones históricas sobre el punto que va a exponer.

El Sr. Arboleya ha prestado gran atención a los textos y los ha pene-

trado con exactitud y agudeza, con lo cual nos da un seguro guión para leer con fruto el original. Nos ofrece un segundo tomo acerca de la Antropología de Suárez. Esperamos que satisfaga tanto como el presente volumen, que es gloria de Suárez y un exponente de la asiduidad y penetrante agudeza del autor.

J. HELLÍN.

GIACON, CARLO, S. I.: *La seconda scolastica. Precedenze theoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez.* Fratelli Bocca, Editori. Milano, 1947; 17,50 × 25,50 cm.; pp. 332. Lire 500.

El P. Giacon tiene por finalidad en este libro ilustrar históricamente la metafísica de los autores citados en el subtítulo. Dice que quiere ser historiador de las ideas; pero un historiador crítico, que para juzgar a los autores toma como normas de verdad los principios de la limitación del acto por la potencia, el principio de individuación por la materia sellada por la cantidad, el conocimiento de los universales antes del singular, la abstracción del universal por el entendimiento agente realmente distinto del posible, y cuya virtualidad es tanta que de la primera abstracción nos da la esencia substancial y específica de las cosas experimentales. Teniendo presentes estos principios juzga, o mejor dicho, condena a Suárez, no encontrando en él apenas cosa libre de censura y de reprensión, lo cual muchas veces hace desfigurando su pensamiento, no entendiendo el contexto y proyectando constantemente sobre él una luz siniestra. Leyendo a Giacon parece que leemos a Mahieu o a Maquart, etc. De este libro se puede decir lo que se dice del libro de Landry acerca de Escoto: el que quiera entender a Escoto que no lea a Landry; pues del mismo modo el que quiera entender a Suárez que no lea a Giacón. Con este procedimiento no honra a la filosofía escolástica ni a Santo Tomás. No honra la filosofía escolástica, porque la hace depender de principios tan discutibles como la existencia de la materia primera como pura potencia sin existencia propia, el principio de individuación por la materia sellada por la cantidad, la existencia del entendimiento agente como realmente distinto del posible, el conocimiento propio e inmediato de las esencias específicas substanciales. Si se pone en duda alguna de estas cosas se arruina toda la filosofía cristiana, y cuán dudosas sean está en la conciencia de todos. No honra tampoco a Santo Tomás. Porque sabido es que esos principios son tan ambiguos que los mismos tomistas los entienden de opuestas maneras, y además el mismo Santo Tomás ha desvalorizado expresamente el principio de individuación por la materia sellada por la cantidad y la limitación del acto por una potencia realmente distinta. (Véase nuestro libro *La Analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, pp. 307-314.) ¿Cómo van a ser principios básicos en la filosofía de Santo Tomás y cristiana unos principios tan ambiguamente expresados que se entienden de maneras opuestas por los expositores y que el mismo Santo Tomás ha desvalorizado expresamente?

J. HELLÍN.

JOLAN JACOBI: *La Psicología de C. G. Jung*. Espasa-Calpe. Madrid, 1947. Traducción del Dr. José M. Sacristán; pp. 212; 15 × 83 cm.; ptas. 30.

La doctora Jolan Jacobi es húngara, pero hace muchos años que vive en Suiza, donde bajo la dirección de Jung ejerce en Zurich desde 1938 la profesión de psicoterapeuta, pedagoga y escritora científica. Su intención en la presente obra es exponer la psicología de Jung en su totalidad. Las investigaciones de Jung no se limitan a la psicoterapia, como alguien ha creído, sino que abarcan todo el campo de la psicología experimental, en donde los hechos psicopáticos son solamente una parte del campo general que cultiva. La exposición es fiel, como lo confiesa el mismo Jung en un prólogo que acompaña a la obra.

La estructura de la psique, según Jung, consta de cuatro zonas: en el centro está el yo; en círculo próximo está la conciencia; en el círculo tercero está el inconsciente personal, en donde están almacenadas las experiencias personales, y en el cuarto está el inconsciente colectivo, en donde están almacenadas las experiencias de las edades precedentes y se recibe por herencia. El inconsciente colectivo nunca se hace conscio, y, sin embargo, influye mucho en la vida del individuo; también influye mucho en la vida del individuo el inconsciente personal aun sin hacerse conscio, como sucede en los complejos o grupos de imágenes impregnadas de sentimiento especial, ya sean traumáticos o no traumáticos. Por esta causa es de suma importancia descubrir lo complejo del inconsciente personal y el sentido del inconsciente colectivo o hereditario.

Y ¿cómo obtener esta finalidad? Por medio de la interpretación de los sueños, de las visiones, de los símbolos dibujados semiconscientemente por las personas sometidas a la experimentación, etc. Esta interpretación se hará no sólo por medio de las asociaciones libres de Freud, sino también por el método de amplificación, propio de Jung. La interpretación nos dará no solamente las causas de los complejos y del inconsciente colectivo, sino que nos dará además una prospección o vista profética de la suerte del individuo; de esta manera se conocerá el carácter del individuo y se tendrá un diagnóstico seguro para la dirección de su vida.

La psicología de Jung pretende que tiene para el orden moral y de la felicidad del individuo más importancia que todos los inventos materiales para el bienestar material y régimen de la vida exterior. Mas los católicos ya sabemos que no hemos de esperar la reforma de las costumbres y la adquisición de la bienaventuranza temporal y eterna de la interpretación más o menos feliz de unos sueños, de unas visiones, de unos símbolos dibujados semiconscientemente por los pacientes, ni por la persuasión apriorística de que todas estas cosas tienen un sentido trascendental para nosotros.

J. HELLÍN.

BENEYTO PÉREZ, JUAN: *Teoría cuatrocentista de la oratoria*. Madrid, 1945 (separata del "Boletín de la Real Academia Española", 1945; pp. 419-434). — *Esquema histórico de la imitación política*. Madrid, Ministerio de Trabajo, Escuela Social de Madrid, 1946. 22 pp.

BENEYTO PÉREZ, JUAN: *Introducción a la Historia de las Doctrinas Políticas.* Con un repertorio de fuentes directas. Barcelona, Editorial Bosch, 1947. 152 pp. 20 ptas.

El catedrático doctor Beneyto es autoridad ya bien acreditada y reconocida en la historia de las ideas políticas; sus estudios sobre esta materia son numerosos, centrados especialmente en el Medievo y el Renacimiento. Presentamos aquí tres de sus más recientes trabajos. El primero, aunque rebasa los límites propios de la historia de la ciencia política, tiene también su valor y significación en este campo; el autor pone de manifiesto ese sentido, que los discursos y sermones del cuatrocientos poseen como fuente y como elemento de estudio de las doctrinas políticas de la época. El segundo trabajo, texto de una conferencia pronunciada en la Escuela Social de Madrid, aborda un asunto de particular interés, singularmente luminoso de la génesis de las formas políticas: es el tema de la imitación de dichas formas como factor de indiscutible eficacia en la evolución de la historia política de los pueblos; el autor estudia los ejemplos más representativos de esta imitación política y sus efectos a través de los siglos. La *Introducción a la Historia de las doctrinas políticas,* aunque obra de síntesis, de proporciones modestas, es labor muy meritoria, de bien logrados aciertos. Los fines propedéuticos que el señor Beneyto se propone quedan plenamente satisfechos; la temática fundamental de la materia está presentada con claridad y precisión; la información bibliográfica, fuentes y trabajos monográficos, abundante y escogida.

R. CEÑAL.

SÁNCHEZ PÉREZ, J. A.: *La Aritmética en Grecia.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Jorge Juan" de Matemáticas. Madrid, 1947. 260 pp.

Con esta obra el autor prosigue la realización de una tarea histórico-matemática, iniciada con la publicación de otro trabajo: *La Aritmética en Babilonia y Egipto* (1943), y que ha de quedar completada con la de un tercero: *La Aritmética en Roma, en India y en Arabia.* Aquí se estudia el desarrollo de la Aritmética en Grecia durante el período que corre, aproximadamente, desde el siglo VI antes hasta el siglo VI después de nuestra Era. En una primera parte, preliminar, hay un capítulo de "Notas histórico-geográficas", otro, muy detallado, con notas biográficas de todos los aritméticos griegos de ese período—creadores y continuadores de la aritmética—, y un tercero, de gran valor, que reseña minuciosamente el contenido aritmético de los *Elementos* de Euclides, de la Aritmética de Nicómaco, de los seis libros aritméticos de Diofanto y del libro de números poligonales del mismo Diofanto. La segunda parte presenta, en forma de conjunto sistematizado, todo el contenido de la aristmética griega: la "Logística o conjunto de las prácticas de cálculo empleadas por los babilonios y egipcios y ampliadas por los griegos"; la "Aritmética o ciencia de los números, que se formó en la escuela pitagórica".

Reconoce el autor que la aritmética no tuvo existencia independiente hasta Nicómaco, pero subraya la existencia de elementos aritméticos en la obra

de Euclides, y aun el contenido puramente aritmético de varios libros de sus *Elementos*. "Consideramos puramente aritméticos los libros V, VII, VIII y IX de Euclides, aunque este libro V parezca por su exposición un libro de Geometría, porque las magnitudes las representa mediante figuras geométricas" (pág. 30). Se insiste también en que Diofanto, auténtico aritmético griego por varias de sus obras, es además—por sus problemas y sus seis libros llamados aritméticos—un verdadero precursor del álgebra, que no se hace ciencia independiente hasta los árabes con Al-Juarazimi (págs. 225-237). Una novedad muy meritoria del trabajo es que ha tenido en cuenta los códices escurialenses de las aritméticas griegas, aunque es lástima que no se consignen las variantes de interés. El uso oportuno de la notación moderna que el autor hace facilita, sin desfigurarla, la exposición comprensible del pensamiento aritmético griego. El que se echen de menos ciertos detalles de metodología no impide que la obra del Sr. Sánchez Pérez resulte muy interesante, utilísima y de verdadero mérito.

J. Echarri.

Alvarez de Linera, Antonio: *El problema de la certeza en Newman*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1946.

La gran figura del Cardenal Newman, del que poco ha celebramos el centenario de su conversión, fué en su tiempo objeto de los más varios comentarios. En el terreno filosófico fué tachado de agnóstico, y en el teológico, de modernista. Como ambas acusaciones tienen por fundamento su teoría gnoseológica sobre la certeza, con buen acuerdo ha escogido Alvarez de Linera el estudio de este problema para honrar la memoria del célebre Cardenal.

Newman no fué propiamente un teórico, fué ante todo un sacerdote y apóstol, y la filosofía que le preocupó fué la religiosa, y más en concreto, los caminos racionales de la fe. Tal es el tema de sus digresiones filosóficas en sus discursos a los universitarios de Oxford, aun antes de su conversión, y principalmente en su *Grammar of Assent*. De ellos espiga el autor los textos doctrinales de Newman sobre el problema de la certeza.

En los primeros capítulos del libro que presentamos—ya lo advierte el autor—la impresión es desagradable. Newman es un conceptualista, y por lo mismo, un agnóstico; la abstracción, el discurso no nos da la realidad concreta, sino sólo una aproximación; no podemos tener certeza, sino probabilidad. Más adelante esta mala impresión se desvanece. Newman trata de la certeza acerca de los motivos de credibilidad y del caso concreto de cada cual, y para esto no se necesita nada más que certeza moral y valorada según la índole de cada sujeto. Además, las expresiones difíciles y atrevidas de antes de su conversión se iluminan con la doctrina sana y segura de su catolicismo de después, en lo que no hay ninguna duda.

El libro nos adentra en el pensamiento de uno de los apologistas más notables de los últimos tiempos, y la lectura de los numerosos textos que nos transcribe el autor nos pone en contacto con el alma noble y recta de Newman, que buscó la verdad con el mayor afán y la máxima sinceridad.

B. Pérez Argos.

J. P. BULNES, S. I.: *La Filosofía del Deber*. Editorial "Razón y Fe", S. A. 290 páginas.

Las principales cuestiones de la Filosofía Moral, considerada en sus principios generales, nos son ofrecidas en este libro del P. Bulnes. La doctrina de los manuales escolásticos—con su mismo orden y trabazón—es aquí expuesta con amplitud, y, sobre todo, avalorada con multitud de citas de autores modernos, que nos ponen al corriente de las principales tendencias de la Etica contemporánea.

Comienza el autor por asentar la felicidad humana como tendencia y móvil de nuestro obrar; felicidad que debe identificarse, en su grado perfecto, con la posesión de Dios. Sigue el análisis de la moralidad intrínseca de las acciones humanas con la crítica de las principales doctrinas modernas que tratan de explicarla. La ley moral, la obligación y la conciencia completan, en sendos capítulos, los diversos aspectos que nos puede ofrecer un cuadro completo del deber.

Los dos últimos capítulos de la obra, referentes a la castidad y a la confesión laica, y que en sí mismos son muy oportunos, aparecen algún tanto desligados del tema central del libro; quizá estarían más en su punto presentados como apéndices al asunto desarrollado.

Un capítulo nos parece echar de menos, que alguna vez se promete en el transcurso de la obra y luego no figura en la misma. Nos referimos al tema de la sanción. Todo deber que no venga robustecido por ella estará afectado de un grande exponente de ineficacia.

En conjunto podemos caracterizar la doctrina expuesta en este libro diciendo que explana el deber dentro de la Filosofía Escolástica, dando por supuesta la existencia de un Dios personal, que es base exigitiva de un orden moral entre los hombres. No se trata, por tanto—como podría parecer por el título de la obra—, de un intento de Filosofía, más o menos completa, partiendo del hecho del deber.

El libro será indudablemente de mucho provecho para universitarios, que tratan de profundizar y aclarar los principios generales de la Etica perenne. y conocer el valor de ciertas orientaciones modernas de Filosofía moral erróneas por completo o de dudosa rectitud.

VILACREUS.

P. GILLET, O. P.: *Religión y Pedagogía*. Traduc. de la seg. edic. francesa de Ildefonso Mediavilla. Consejo Superior de Inv. Científicas, Instit. "San José de Calasanz" de Pedagogía. Serie B, núm. 2. Madrid, 1946.—22 × 14, 333 pp.

El presente libro, publicado por primera vez en 1914, reproduce las conferencias que sobre esta materia pronunció su autor en el Instituto Superior de Filosofía en Lovaina el año académico 1912-1913.

Aspira, como el autor declara en el prólogo, a esclarecer la verdad fundamental en la Pedagogía de que deben unirse en ella la fe y la razón. Los educadores católicos hallarán en estas páginas una exposición metódica de las relaciones que median entre la moral cristiana y la Pedagogía.

Consta el libro de tres partes, divididas en varios capítulos. La *primera parte*, consagrada al estudio del *ideal pedagógico*, demuestra contra los sociólogos y posi-

tivistas contemporáneos que sólo el ideal teológico, y no el ideal social, posee una regla y unos motivos eficaces de conducta.

La *realidad pedagógica* viene analizada en la *segunda parte*. En su exposición se tiene en cuenta las condiciones impuestas por el temperamento, la herencia y el medio para adaptar eficazmente el ideal a la realidad.

Objeto de la *tercera parte* es el estudio del *medio pedagógico* tal y como se infiere del análisis de las relaciones entre el ideal y la realidad.

Para mayor claridad se separa el problema de la enseñanza religiosa del de la educación propiamente dicha, y se trata por separado de la formación cristiana de la inteligencia y de la voluntad.

Todo ello se halla expuesto con suma claridad y competencia; la misma presentación externa y tipográfica del libro ayuda y convida a su lectura.

I. González.

Bulnes, J. P., S. I.: *Psicología*, acomodada a la enseñanza media. Séptima edición. Madrid, Editorial Razón y Fe. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. 1946.—278 pp. 16 ptas.

Las pretensiones del autor están bien expresadas en el título de su libro: acomodar a las inteligencias juveniles las principales conclusiones de la psicología moderna científicamente demostradas. Naturalmente, esta psicología moderna que el P. Bulnes nos presenta aquí tiene en su mejor substancia vieja historia, la de la filosofía perenne, que tan logrados frutos alcanzó en esta ciencia del alma. Adaptado al programa vigente, el presente manual armoniza adecuadamente en su exposición la psicología experimental y la racional. Adornan el libro las buenas cualidades que debe ostentar toda obra de este tipo: orden, precisa explicación de los términos, firmeza y solidez en las pruebas; méritos que hacen muy recomendable este manual.

R. C.

San Agustín: *Obras*. Edición bilingüe. Tomo III. Obras filosóficas: Contra académicos. Del libre albedrío. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien contra los maniqueos. Versión, introducciones y notas de los PP. Victorino Capánaga, O. R. S. A.; Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lanseros, OO. SS. AA. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.—20 × 13 cms. XVI-7048 pp. Pesetas 45.

Las características generales de estas ediciones de la B. A. C. son ya bien conocidas. Sin pretender satisfacer a las exigencias de la técnica y crítica científicas más rigurosas, habida cuenta del amplio número de lectores a quienes van dirigidas, quieren ser, sin embargo, estas ediciones útiles medios de estudio y trabajo, un material seguro para el lector culto, ávido de más completa y autorizada información en la literatura eclesiástica. Nos complacemos en reconocer una vez más que la B. A. C. cumple de modo excelente los fines propuestos.

Los doctos Agustinos que han preparado este tercer tomo de las obras del gran Doctor de Occidente nos dan en sendas introducciones útiles análisis de las obras que presentan, breve síntesis de su contenido y precisa valoración de su particular significación en el cuerpo filosófico agustiniano. Las traducciones son, en general, correctas y fieles. En algunos pasajes hubiera

sido de desear un mayor esfuerzo por ceñir la versión castellana al verbo latino original, tan preciso y enérgico.

R. CEÑAL.

SAN BUENAVENTURA: *Obras*. Edición bilingüe. Tomo III: Colaciones sobre el Hexamerón o Iluminaciones de la Iglesia. Del Reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la Plantación del Paraíso. Edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Frs. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, OO. FF. MM. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.—XII-798 pp. 35 ptas.

Se abre este tercer tomo de la edición bilingüe de las Obras de San Buenaventura con una amplia introducción general del P. Miguel Oromí, en la que se expone la filosofía ejemplarista del Santo Doctor. Dos posiciones, hasta cierto punto antagónicas, son la analógica y la ejemplarista: aquélla quiere explicar lo de arriba por lo de abajo; ésta quiere dar razón de lo de abajo por lo de arriba. El ejemplarismo se caracteriza más determinadamente: 1) por su punto de partida, al menos con prioridad sistemática, que son las ideas, el pensamiento, no las cosas; 2) por la dirección de su respuesta al problema metafísico, ¿qué es lo que existe?, que cae perpendicularmente sobre las ideas y oblicuamente sobre las cosas; 3) por la metafísica que cabalga sobre aquellas ideas y exige un punto de apoyo extraño al pensamiento. Pero al denominar ejemplarista la filosofía de San Buenaventura, el P. Oromí no lo hace en un sentido exclusivo; reconoce que el Santo ha sabido armonizar sabiamente analogía y ejemplarismo, aunque la clave de todo su sistema sea este último. Estudia a continuación el P. Oromí el triple ejemplarismo, metafísico, gnoseológico y moral que en la obra filosófica de San Buenaventura puede descubrirse. Estudio sobrio y ponderado, donde se trata de evitar con buen éxito el peligro común en estas construcciones: la arbitraria y forzada sistematización de ideas que no se pensaron con tan premeditada intención arquitectónica. La traducción del texto latino es fiel y pulcra.

R. CEÑAL.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales, por ELOÍNO NÁCAR FÚSTER y ALBERTO COLUNGA, O. P. Segunda edición, corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Madrid, 1947.—20 × 13 cms., LXXX-1684 pp. 70 ptas.

SAN JUAN DE LA CRUZ: *Vida y obras*. Biografía del Santo, por Crisógono de Jesús, O. C. D. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas, por LUCINIO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D. Madrid, 1946.—XXXII-1330 pp. 45 ptas.

Teatro Teológico Español: Piezas maestras. Vol. I: Autos Sacramentales. Vol. II: Comedias. Selección, notas e introducción general de Nicolás González Ruiz. Madrid, 1946.—LXVIII-924 y XLVI-924 pp. 35 ptas cada tomo.

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN: *Su vida, su Orden, sus escritos*. Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de Fr. Miguel Gelabert y Fr. José María Milagro;

introducción general de Fr. José María de Garganta, OO. PP. Madrid, 1947.—LVI-956 pp. 40 ptas.

SAN BERNARDO: *Obras*. Introducción, versión y notas del P. Germán Prado, O. S. B. XXIV-1516 pp. 50 ptas.

LUIS DE GRANADA: Obra selecta. Una Suma de la vida cristiana. Por el P. Fr. Antonio Trancho, O. P. Introducción del P. Fr. Desiderio Díez de Triana, O. P.—.XXVIII-1162 pp. 45 ptas.

BOVER, JOSÉ MARÍA, S. J.: *Teología de San Pablo*. Madrid, 1946.—XVI-952 pp. Pesetas 40.

SALVADO, ROSENDO, O. S. B.: *Memorias históricas sobre la Australia*. Con introducción y notas de un Padre Benedictino de la Real Abadía de Samos. Madrid, 1946. XXIV-440 pp. 20 ptas.

SALVATIERRA, JUAN MARÍA, S. J.: *Misión de la Baja California*. Con introducción, arreglo y notas por el P. C. Bayle, S. J.—268 pp. 15 ptas.

RIBADENEIRA, MARCELO DE, O. F. M.: *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China*. Edición, prólogo y notas por el P. Juan R. Legísima, O. F. M. Madrid, 1947.—LXXVI-652 pp. 30 ptas.

La Biblioteca de Autores Cristianos realiza con ejemplar puntualidad los ambiciosos planes editoriales que anuncia. PENSAMIENTO, revista exclusivamente dedicada a las disciplinas filosóficas, no puede prestar amplia atención a las obras que aquí presentamos, cuyo contenido, más teológico que filosófico, cae fuera de la especialización dicha. Nuestra revista, sin embargo, se siente obligada a decir una palabra de justa alabanza de estos nuevos tomos de la Biblioteca de Autores Cristianos, que representan aportación tan valiosa a la alta cultura eclesiástica española.

Nácar y Colunga han elaborado un trabajo de excepcionales méritos. Su versión directa de la Biblia es obra ejecutada con singular maestría, que acredita una vez más la reconocida pericia de los autores. En la edición de las obras de San Juan de la Cruz se nos brinda la biografía inédita del Santo, del malogrado P. Crisógono: modelo en su género de objetividad y precisión; hasta el más mínimo incidente de la vida del excelso místico es recogido con el mayor cuidado y comprobado con la testificación más autorizada. Nicolás González Ruiz, en su selección del Teatro Teológico Español, nos ofrece un material de valor singularísimo, monumento de la gran sabiduría teológica de nuestros mejores autores y del pueblo mismo. El tomo consagrado a Santo Domingo de Guzmán recoge la documentación más ilustradora de la vida del Santo y de los orígenes de la Orden de Predicadores; presenta también toda la obra literaria del mismo fundador. La selección y traducción de las Obras de San Bernardo, que nos brinda el P. G. Prado, es magnífico exponente de la riqueza y exuberancia de doctrina que nos dejó aquel melifluo maestro. De gran utilidad es la Suma de la vida cristiana compuesta por el P. Trancho con las obras de Fr. Luis de Granada: sistematización rigurosa, perfectamente ordenada, de la amplia obra del gran asceta y clásico. La autoridad del P. Bover en teología escriturística es bien conocida: son muchos y notablemente profundos los trabajos por él publicados sobre la doctrina de San Pablo; en esta obra, que publica ahora la Biblioteca de Autores Cristianos, reúne el autor los frutos de tan diuturno estudio: síntesis, en verdad, espléndida de la profunda teología del Doctor de las gentes.

Los tres volúmenes que presentamos en último lugar pertenecen a la colección España Misionera, editada por La Editorial Católica bajo los auspicios del Consejo Superior de Misiones. Aunque el mayor interés de estos libros es el histórico y misional tienen también su valor y significación en el campo de la antropología; me refiero particularmente a las páginas que el P. Salvado dedica en sus "Memorias" a la raza australiana, a sus características intelectuales y a su ideología religiosa y moral;

dispersas en el amplio contexto de sus respectivas historias se encontrarán también interesantes noticias del mismo género en los libros de los PP. Salvatierra y Ribadeneira.

R. C.

BRUGAROLA, MARTÍN, S. I.: *Sociología cristiana del Dr. Torras y Bages.* Editorial Vicente Ferrer. Barcelona.—237 pp.

Con razón nuestro eminentísimo Cardenal Primado ha llamado al Dr. Torras y Bages, Obispo de Vich, el Santo Padre de los tiempos modernos. La ciencia de este egregio prelado fué siempre de reciedumbre teológica. En sus explicaciones palpita con todo un sobrenaturalismo que, a pesar de su elevación, es siempre sobremanera humano. Las enseñanzas de la Suma Teológica del Aquinate y las del buen sentido fluyen siempre de su pluma sesuda y profunda. El P. Brugarola nos ha hecho una obra inapreciable reduciendo a sistema la sociología del Santo Obispo, que él no nos presentó en un cuerpo único, sino que la esparció en obras de carácter muy diverso, especialmente en sus intervenciones en las Semanas Sociales Españolas y también en sus frecuentes pastorales.

Los elementos de la vida social, sus principios directivos, sus órganos naturales y, finalmente, sus bases unificadoras, son otras tantas partes de esta bien trabada exposición. Todo aquel que pretenda ideas profundas sobre los temas sociales y un enfoque elevado de los puntos económicos, que a primera vista pueden parecer puramente materiales acuda a este libro, con la particularidad de que lo encontrará también desarrollado desde el punto de vista de la práctica, v. gr., en el apartado en que se habla del apostolado social del sacerdote (p. 155). Esperamos que esta obra será de grandísimo provecho para la divulgación de la Sociología Católica profunda y moderna.

VILACREUS.

VILA CREUS, PEDRO: *Introducción a la Filosofía.* I. Lógica, Psicología y Etica. II. Teoría del conocimiento y Ontología (Segunda edición). II. Historia de la Filosofía. Editorial Lumen. Barcelona, 1946.

En estos libros de texto para la filosofía del bachillerato el autor hace un laudable esfuerzo por poner al alcance de las inteligencias juveniles los problemas filosóficos, casi siempre difíciles para sus mentes por naturaleza irreflexivas. Debemos confesar que ha llegado con pleno éxito a resolver su cometido cuanto es dable en asunto tan espinoso. La definición concisa, el cuadro sinóptico, los distintos caracteres de imprenta y otros recursos parecidos, todo sirve en esta obra para facilitar la comprensión de los asuntos. En consecuencia, creemos no se encontrará un texto que con mayor claridad plantee las cuestiones y las resuelva de manera más acomodada a los discípulos. Si algún inconveniente puede señalarse al autor de esta obra es que la facilidad en la presentación de la asignatura ofrece el peligro de hacer demasiado confiados a los discípulos, que así pondrán menos trabajo de su parte. Con todo, si se atiende a la multitud de asignaturas con que están cargados los estudiantes de bachillerato—como observa el autor—, más bien este reparo cede en alabanza del procedimiento.

La doctrina expuesta en estos libros, ajustándose a las preguntas del cuestionario, va desarrollando los principales puntos de la filosofía perenne, los cuales, sin embargo, no parecen aquí descarnados, sino facilitados con ejemplos y revestidos de la modernidad necesaria para que sean al mismo tiempo una segura introducción a las ideas de la Filosofía contemporánea. En especial hemos notado un enfoque nuevo del problema crítico en la Teoría del Conocimiento y una presentación de los sistemas filosóficos en la Historia de la Filosofía, en que se pone de manifiesto la convergencia de los pensadores de todos los tiempos y matices ideológicos sobre la necesidad de un Ser Transcendente, razón última de toda existencia. Creemos que este texto se impone a los profesores que buscan en los libros un auxiliar eficiente para sus explicaciones.

A. ROLDÁN.

ALMOINA, JOSÉ: *La biblioteca erasmista de Diego Méndez.* (Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo.) Vol. XXXV. Ediciones del Centenario de la República. Ciudad Trujillo. Editora Montalvo, 1945.—150 pp,

Diego Méndez fué uno de los más esforzados e intrépidos compañeros de Colón en su cuarto y último periplo; más tarde, muerto el Almirante, estuvo al servicio de su hijo Don Diego; a éste acompaña cuando, el 9 de junio de 1509, se embarca en Sanlúcar rumbo a La Española para fundar allí la primera corte virreinal de las Indias. En su testamento pudo mandar escribir a sus albaceas, en la piedra con que habían de cubrir su sepultura, esta gloriosa leyenda: "Aquí yace el honrado caballero Diego Méndez, que sirvió mucho a la Corona Real de España en el descubrimiento y conquista de las Indias con el Almirante D. Cristóbal Colón, de gloriosa memoria..." Pero hay en ese testamento cláusulas que Almoina ha sabido estimar en todo su valor: son las que se refiere a los libros que el valiente soldado deja a sus herederos. Porque Diego Méndez supo juntar letras y armas para gran honor de su espada y bien de su espíritu. Poseía escogida biblioteca; en ella figuran, como dignos de más especial mención, algunas obras de Erasmo, hecho que arguye sin duda especial devoción de Méndez hacia la doctrina del famoso humanista. Entre otras, aparecen en el catálogo de su biblioteca las siguientes obras de Erasmo: *Arte de bien morir, Un sermón de Erasmo en romance* (probablemente la exposición y sermón sobre los salmos "Beatus vir" y "Cum invocarem"). *Lingua Erasmi,* título con el que se designan diversas obras gramaticales y filológicas del humanista; Almoina trata de identificar estas obras con la ayuda de los más autorizados testimonios y documentos del movimiento erasmista de la época. El autor hace su investigación con pulcritud y acribia dignas de todo encomio.

R. CEÑAL.

CAVIGLIOLI, JUAN: *Derecho Canónico.* Tomo II. Traducción y notas de Derecho español por Ramón Lamas Lourido. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1947.—644 pp. 70 ptas.

En PENSAMIENTO, vol. 2 (1946), p. 494, presentábamos el primer tomo de este comentario al Código de Derecho Canónico. Señalábamos entonces un mérito muy destacado de esta obra, que nos complacemos en reconocer nuevamente ahora, al presentar su segundo tomo, y es la acertada unión de la información histórica sobre las instituciones y la exposición sistemática del texto jurídico, con una acertada proporción en la extensión de ambas partes, en orden a los fines didácticos que la obra persigue. En este tomo se expone el derecho real, sacramental, procesal y penal. El traductor, además de numerosas notas dispersas por todo el texto, añade en apéndice útil información sobre los recientes convenios establecidos recientemente entre la Santa Sede y el Gobierno español.

R. C.

REVISTAS

PSICOLOGIA, PEDAGOGIA. COSMOLOGIA

BARBADO, FR. MANUEL, O. P.: *El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás.* CT, 72 (1947), 289-330.

En este artículo póstumo se dilucidan algunos puntos de la teoría de Santo Tomás acerca de la intelección. El entendimiento agente no hace nada en el entendimiento posible, sino solamente en el fantasma, en el cual infunde

cierta forma de inmaterialidad; sólo el fantasma hecho inmaterial educe del entendimiento posible la especie inteligible. El fantasma se llama causa en cierto modo instrumental, pero propiamente es una causa principal, aunque secundaria, ya que ha recibido su virtud por obra del entendimiento agente. También el fantasma se llama en cierta manera materia de la causa, porque él es el sujeto en que se recibe la forma de inmaterialidad producida por el entendimiento agente.

El P. Barbado hace meritísimos esfuerzos por conciliar pasajes que parecen contradictorios, porque la contradicción no hay que presuponerla en los grandes hombres. Así el Santo dice con frecuencia que el entendimiento agente es el que produce las especies impresas en el entendimiento posible (notas 21, 22, 85, 86), y otras veces dice expresamente que sólo el fantasma hecho inteligible es el que educe las especies en el entendimiento posible (páginas 297-298). Otras veces dice que los sentidos reciben solamente especies impresas de los accidentes (p. 308), y con la misma frecuencia dice que las especies de los sentidos representan la forma substancial (pp. 309-312). Unas veces dice que las especies inteligibles sólo representan la forma substancial, no la materia (p. 313), y otras dice que el entendimiento no puede conocer la forma sin conocer la materia en común (pp. 318-321). Una aporia queda sin resolver: la imagen del fantasma es singular, pero por el entendimiento agente se ha hecho inmaterial, y entonces ya no hay dificultad en que una imagen espiritual singular produzca una especie singular en el entendimiento, con lo cual éste conocerá directamente el singular: ¿qué dificultad habría para ello? Otra aporia es que la forma de suyo es universal y común (notas 76, 77), y cuando produce la especie impresa en el sentido la produce singular y no universal, solamente porque el órgano que la recibe es material (nota 60); mas al influir en el entendimiento posible ya hace una especie universal, y eso no porque algún agente la haga universal o la abstraiga de la singularidad, sino por la índole misma de la forma, que es común de suyo universal, y por la índole del entendimiento posible, que siendo inmaterial no la restringe a ninguna individuación. ¿No es esto poner los universales realizados y dar ocasión para decir que la abstracción se hace, no prescindiendo de la singularidad, sino de la materia y de ciertas condiciones o accidentes individuantes? (p. 325). *J. Hellín.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Notas acerca de los hábitos intelectuales.* RevIdEst, 4 (1946), pp. 199-230.

Advierte el autor que trata únicamente de brindar algunas notas sobre el arte como hábito artístico, principalmente tal como lo concibe Aristóteles y lo interpretan Santo Tomás y su esclarecido discípulo Juan de Santo Tomás. Aristóteles considera el arte como una de las cinco virtudes o hábitos intelectuales: Arte, Ciencia, Prudencia, Sabiduría, Entendimiento o hábito de los primeros principios. El concepto de hábito artístico cuadra muy bien con el le artes técnicas, si bien es tal vez demasiado genérico para la caracterización de las bellas artes. Expone la doctrina aristotélica sobre la naturaleza de los hábitos, sobre su formación y la división de los mismos en dianoéticos y morales, distinguiendo en los primeros dos géneros de funciones, designadas con el nombre de *epistemoticón*, cuyo término es la ciencia inmutable, y *logisti-*

ción, que es la capacidad de calcular o deliberar sobre cosas que pueden ser de una u otra manera. En este último género juega un papel importante la *recta ratio*. Pasa luego a considerar la distinción entre los hábitos dianoéticos y los morales, y se propone el problema de la prudencia, especie de anillo que enlaza los hábitos dianoéticos con los morales; clasifica los hábitos intelectuales y explica cómo pueden ser tenidos por tales las virtudes intelectuales y el papel que desempeña, así en ellas como en las morales, la dirección racional que Aristóteles llama *recta ratio*. Aplica luego esta doctrina al arte como hábito dianoético; distingue los múltiples sentidos del arte, notando cómo el objeto del arte es contingente, y la relación del arte con la prudencia. Termina notando cómo la noción de arte legada por Aristóteles ha sido perfilada y ampliada en algunos aspectos por los escolásticos, aunque en gran parte le siguen en este punto con unánime fidelidad. *Palmés.*

BARBADO, FR. MANUEL, O. P.: *Desarrollo y estado actual de algunos problemas de la Psicofisiología cerebral*. CT 79 (1945), 242-287.

Este artículo es un discurso que tenía preparado el autor para su ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su carácter es histórico y de orientación en la materia.

Localización del entendimiento. Las condiciones de las cuales depende el ejercicio del entendimiento se han de localizar definitivamente en el cerebro y no en el corazón, como pretendía Aristóteles (240). Mas ¿cuáles son esas condiciones? Algunos han pretendido que hay correlación entre la magnitud del cerebro y la perfección intelectual. La cuestión está aún por resolver: todo induce a creer que la correlación es positiva, aunque imperfecta, en que hay muchas excepciones que hay que explicar (255). Otros han pretendido establecer correlaciones positivas entre la perfección intelectiva y las secreciones de las glándulas endocrínicas; pero este problema está aún por resolver (256). Mas si de estas correlaciones se quiere pasar a localizar la misma facultad intelectual en el cerebro o en una zona determinada de él, como serían los lóbulos frontales, hay que decir que todos los argumentos que se aducen en favor de esta tesis quedan totalmente desvirtuados por la misma experiencia (265).

Localización de otras funciones psíquicas. Los centros motores están bien localizados en determinadas áreas del cerebro (279), así como las funciones del ver, oír, tocar (281). En cambio, nada se puede decir de cierto acerca de la localización de los centros del lenguaje (269), como ni de la localización de la memoria o de la imaginación, del oler o del gustar (281).

Menos adelantadas están aún las investigaciones acerca de las *ondas cerebrales*, pues si bien su existencia es cierta, sin embargo su significación psicofisiológica es todavía ignorada. *J. Hellín.*

BARBADO, O. P., FR. MANUEL: *Distinción específica de los sentidos térmicos*. CT 70 (1946), 295-335.

Ya desde antiguo se conocía que el sentido del tacto era un término genérico que abraza diversas clases de sentidos táctiles específicos. Uno de éstos es el sentido térmico. De este sentido afirma el autor dos cosas: primera, que se distingue de los otros sentidos táctiles, y segundo, también se

distinguen entre sí el sentido del calor y el sentido del frío; estos son los resultados adonde ha llegaro la psicología experimental.

Después de asegurar estos dos puntos se puede preguntar cuál es el estímulo adecuado de las sensaciones térmicas. Tres eran las sentencias de los escolásticos: la primera decía que el estímulo adecuado es el calor del órgano; la segunda defendía que el estímulo era el calor del objeto externo; la tercera decía que el estímulo adecuado y propio era el calor así de los objetos externos como del órgano sensitivo, con tal que este calor fuese mayor o menor que el normal del órgano. No menor disensión hay entre los modernos, Weber, Vierordt, Hering.

La conclusión del autor es que el estímulo adecuado no es la cantidad de calor ni la temperatura de los objetos externos, ni por consiguiente la variación del estado térmico de esos objetos, sino el estado térmico del órgano sensorial, y más determinadamente las variaciones del estado térmico de los órganos periféricos. Esta solución explica bastante bien, o por lo menos no se opone a los hechos que hay que explicar, y que el autor resume en las páginas 316-319.

Por lo demás el autor no quiere decidir qué es ese estímulo en la realidad, si una cualidad que está allí formalmente como se siente o si está solamente de una manera virtual y causal, aunque no cabe duda de que el frío y el calor no son dos cualidades, sino una sola, que es el calor más o menos intenso. *J. Hellín.*

Lévy, Paúl: *Un temoinage sur le rêve.* RevMetMor, 51 (1946), 166-173.

En orden a aclarar en algo la naturaleza del sueño, el autor da cuenta de uno tenido por él sobre un tema matemático complejo; se trata de una curva en la que nunca había pensado en estado de vigilia, si bien la materia en general le era familiar.

El sueño en cuestión—que, contra lo ordinario, fué muy preciso y fácil de recordar—tuvo dos partes. En la primera, que creyó durar unos segundos, vió una figura geométrica, es decir, una línea del tipo de la "curva de von Koch". Observándola percibió claramente dos propiedades de la curva.

En este momento creyó despertar; pero en realidad—como sucede a veces—siguió soñando después de una falsa sensación de haber vuelto al estado de vigilia. Sus impresiones fueron entonces las siguientes: 1.ª Maravillarse del primer sueño; 2.ª Sustituir la figura primera por otra análoga; 3.ª Pensar en otra posible curva, que sería a la precedente lo que la de von Koch a una descrita en el tratado de análisis de E. Picard; 4.ª Pensar, en fin, que el conjunto sería una memoria matemática de cierta importancia. Entonces despertó completamente, habiendo a su parecer durado ambos sueños como un minuto.

A continuación se añaden algunas reflexiones sobre la rapidez del sueño. El autor opina que puede ser debida a que suprimidos los pasos intermedios, se asocian extremos imaginativos temporalmente muy distantes, teniendo la impresión de haber vivido largo tiempo en breves instantes de sueño.

Lévy afirma, conforme a lo expuesto, la posibilidad de hacer durante el sueño—cuyos grados de profundidad pueden ser muy varios—descubrimientos científicos. *Roldán.*

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *Los fantasmas de Hiroshima*. RevFil, 5 (1946). 453-473.

"Visiones al parecer alucinatorias, habidas en Hiroshima después de su destrucción por la bomba atómica, han invitado al autor a dar de ellas una explicación hipotética, para cuya recta inteligencia explana su concepción sobre la posible transmisión de imágenes con o sin contacto entre las personas y aun sirviendo de intermediarios objetos inanimados." Según esta hipótesis "ondulatoria", la desintegración atómica pudo transformar la constitución mineralógica del suelo, haciéndolo muy apto para conservar las ondas emitidas por cerebros privilegiadamente emisores de algunas víctimas, bajo el influjo de las imágenes visuales y acústicas de aquellos momentos trágicos, imágenes que pudieron producirse en un agudizado desfile hipermnéstico, con lo que se explicarían los casos más difíciles relatados; tales ondas habrían sido recogidas por sujetos muy buenos receptores de ellas, en los que habrían tenido lugar aquellas alucinaciones. *L. M. G.*

FAURÉ - PREMIET, PH.: *Le problème psychologique de l'expérience*. RevPhFrEtr, 136 (1946), 8-20.

¿Cómo adquirimos esa riqueza de saber práctico que gravita sobre nosotros en cada instante como resultado de nuestras pasadas experiencias vitales. y cómo dirige ese saber nuestra actividad de cada hora? He aquí el problema psicológico de la experiencia.

Anto todo exige sucesión temporal. Toda experiencia vital deja la imagen de sucesos que podemos renovar o no renovar. La experiencia repetida transforma lo adquirido en automático y ahorra el recurso a demasiados hechos pasados. Pero hay más. La deliberación supone la decisión de obtener el fin. Los procesos automáticos son dirigidos por esa misma decisión voluntaria sin deliberación. Esta facilidad viene de la experiencia renovada por la memoria. Recordamos los hechos reales pasados. Pero los recordamos en consonancia con nuestra preocupación actual. Los hacemos nuestros *ahora:* los *recreamos*. Los vivimos e interpretamos ahora. El beneficio de la experiencia consiste en la acentuación creadora de la parte débil de nuestro esfuerzo realizador. No comparamos necesariamente imágenes, sino que conocemos una actitud que no debemos tomar (lo que no hay que hacer) o una actitud que debemos tomar (el ideal). Saber es poder. Saber es poder *recrear:* mimetizar el mundo exterior. El hombre de experiencia lo es por esa facilidad de *interpretar* el mundo. Toda participación en la realidad de los seres estimula nuestro esfuerzo interior. Nos descubren nuevas actitudes de la vida. La experiencia colectiva obra también sobre nosotros. Sin embargo, podemos ver que a través de la historia nuestros poderes realizadores se han perfeccionado y afinado. Pero continúan los mismos. ¿Es que debemos renunciar a todo progreso real? Sería mucho decir. Hay en nosotros más de lo que la vida más larga nos permite realizar. Somos de alguna manera *mayores* que nosotros mismos. ¿Cómo no había de llegar un día a manifestarse eso "mayor"? Requeriría, sin embargo, algo así como una transformación específica; algo así como el nacimiento de una raza angélica. Si la experiencia fuese una mera suma de imágenes, el más experimentado sería el que más ha vivido. Pero no es así. El progreso significa que hemos querido dar en el quid para interpre-

tar así la vida. Ahí está su mérito. Es el resultado de nuestro esfuerzo. La plena posesión de nuestros poderes realizadores. Por eso es como un certificado de nosotros mismos que nos caracteriza. Somos responsables de nuestro saber vivir, de nuestra experiencia. *J. S.*

GEMELLI, AGOSTINO, O. F. M.: *Il significato della età evolutiva dell'uomo.* RivFilNeosc, 37 (1945), 266-274.

Resume el autor en este artículo algunas ideas que puedan interesar a los filósofos, expuestas en el libro *La psicología dell'età evolutiva* (Giuffrè, Milano, 1945), por él escrito en colaboración con su asistente, A. Sidlauskaité. Expone en primer lugar a grandes rasgos el interés siempre creciente por el estudio de la edad evolutiva, que habiendo comenzado hacia el año 1880 por la necesidad de seleccionar los escolares, ha ido intensificándose principalmente desde 1900 por obra de Binet y Simón, Claparède, Amet, los esposos Stern y muchos otros. Esta clase de investigaciones abundantes sobre el período de la pubertad sólo muy recientemente se han extendido al estudio de la adolescencia y de la juventud.

Expone luego el interés de estos estudios como medio para conocer la formación de la personalidad humana en la rica y varia complejidad que tiene en el adulto, y también para comprender el verdadero significado de la unificación de las varias funciones por la que se constituye la manera de ser de cada hombre. Explana ambas ideas con numerosos casos concretos, reprobando la idea de considerar la personalidad humana como una suma de funciones elementales, y abogando por tenerla como resultado de un lento proceso de unificación de las varias funciones.

Refiriéndose, por fin, a los métodos apropiados para el estudio de la formación de la personalidad, repudia como ilusorios los métodos de descripción literaria a base de intuición o de analogías derivadas de la experiencia del adulto y todos los que se oponen a los que son propios de la psicología experimental: la observación y el experimento. Con esta ocasión lamenta que en Italia, salvo la excepción gloriosísima de la Universidad Católica de Milán, la psicología experimental por influjo del idealismo allí reinante haya sido tenida en menos de lo que se merece, exhortando a su estudio, tan extendido en todas las naciones, y proponiendo como modelos de observación científica psicológica a Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás.—*F. M. Palmés.*

HERNÁNDEZ, EMILIO: *Valoración de la didáctica luliana.* RevEspPed, IV (1946), 77-119; 237-266.

Extenso artículo en el que su autor se propone estudiar la Didáctica y aun mejor tal vez la Pedagogía del Doctor Iluminado, tal como se descubre en sus principales obras. En primer lugar da una idea general de lo que entiende por didáctica luliana, y trata de la clave de la filosofía de Lulio y de la composición y funcionamiento de su "Arte". Pasa luego a considerar la doctrina luliana desde el punto de vista: *a*) de la instrucción y educación; *b*) de la cultura y de la educación, y *c*) de los medios didácticos (intuición, lenguaje, acción, memorización y escritura). A continuación considera la Didáctica en otras obras de Lulio, comparándola con la herbatiana. En la continuación

del artículo considera la metodología especial de la Didáctica luliana en la Pedagoría social y científica, terminando con la exposición de las consecuencias didácticas que se derivan de la simplificación progresiva del "Arte".

Palmés.

INIESTA, ALFONSO: *Misión española de la escuela primaria.* RevNacEd, 66, pp. 59-71.

La Escuela es como la resultante de los ideales filosóficos y políticos del momento histórico. Basta echar una ojeada a lo que fué en el Renacimiento, en la Revolución francesa y en la época moderna. En nuestros días la preponderancia del elemento social es evidente, y España, entre las primeras naciones, hacia lo social ha orientado su legislación y su Escuela; basta para convencerse de ello un ligero examen de la actual ley de Educación primaria, que ha recogido las aspiraciones sociales como ninguna otra del mundo. En ella está indicada la misión de la Escuela española primaria, que abarca cuanto requiere la formación integral del niño y del joven obrero en sus aspectos religioso, nacional, cultural, artístico y profesional. Su realización depende del celo no sólo del Estado, sino también de cuantos elementos deben ayudarle: padres, maestros, empresas... *A. Fabrat.*

ZUBELDÍA, NÉSTOR: *De las relaciones entre la extensión y la actividad de los cuerpos.* Se propone una solución al problema de los límites de la divisibilidad física. RevFil, 17 (1946), 294-305.

Se confirma la posición del hilemorfismo, basándose en la extensión y actividad de los cuerpos; esta antítesis, que dió origen al mecanicismo y dinamismo, sólo tiene solución con la substancialidad incompleta de la potencia pasiva, que pueda ser algo de por sí con el acto informante. De aquí pasa el autor a considerar que en la materia existe un último inextenso indivisible, que se explica bien según la teoría escolástica, pues lo que no tiene operación propia no tiene ser como sujeto, y para que la forma específica origine actividades, y lo mismo para que el sujeto pueda ejercerlas, demanda posibilidad de movimientos, ciertas disposiciones de la materia y una mínima cantidad, que si se reduce o modifica en cierto grado no se puede sustentar la forma ni perseverar el ser específico. Llegamos en la materia a algo indivisible por imposibilidad intrínseca del ser corpóreo, pues nos quedaríamos sin sujeto divisible. *J. J.*

MIGUEL LUACES, S. V. D.: *La eternidad de la materia.* Est(BA), LXXV (1946), 71-76.

"La revelación nos enseña que la materia ha comenzado en el tiempo, y la razón, aunque no nos pueda demostrar rigurosamente lo mismo, tampoco nos puede probar positivamente lo contrario. En cambio podemos comprobar *a priori* y *a posteriori*, fundándonos en el concepto de movimiento y en la ley de la entropía respectivamente, que el movimiento y el proceso sucesivo de transformaciones ha comenzado en el tiempo. De todo lo cual podemos concluir como probable que también la materia lo ha sido, ya que una permanencia ociosa de la misma desde toda la eternidad no hallaría justificativo alguno ni explicación que pudiere satisfacer, máxime si está en pugna con lo

que la revelación divina nos declara." Tal es el resumen que su mismo autor nos ofrece del trabajo que presentamos, explanación sumaria de la tesis del principio en el tiempo de la existencia de la materia. Señalemos la prueba de la repugnancia del movimiento eterno de la materia, fundada en el mismo concepto de movimiento, la cual no nos parece valedera, ya que si la materia por su propia naturaleza está determinada a tener una ubicación, no podrá menos de conservarla necesariamente, con lo que todo movimiento de la misma queda excluído; por otra parte, parece innegable que el movimiento puede comenzar simultáneamente con la producción de la materia, ya que la disposición inicial—o término *a quo*—no encierra en su concepto la persistencia en el ser. *R. Puigrefagut.*

MARIE-ANTOINETTE TONNELAT: *Les représentations corpusculaires et l'évolution de la Physique*. RevMetMor, 50 (1945), 203-222.

Donde hay que buscar el desarrollo más completo y las más afortunadas modificaciones de las hipótesis corpusculares no es tanto en el atomismo de Lucrecio y en el mecanicismo de Descartes cuanto en el dominio de la Optica. En ésta, en efecto, después que pareció arrinconada para siempre la teoría corpuscular de Newton por el triunfo de la ondulatoria de Huyghens, coronado en el pasado siglo por las famosas ecuaciones de la teoría electromagnética de Maxwell, pudo resucitar, remozada y modernizada, de sus propias cenizas con la aparición de la Mecánica cuántica, originada de los trabajos de Planck y del modelo atómico de Bohr. El efecto fotoeléctrico exige, a juicio de Einstein, que la luz, sin despojarse de su naturaleza ondulatoria, esté constituída por granos de energía—o fotones—, y así revista también un carácter corpuscular. Más tarde, L. de Broglie ha extendido, como es sabido, a la materia el modelo dualista que servía de base a la teoría de la radiación: cada corpúsculo tiene asociada su onda característica, la cual—según interpretaciones posteriores—es sólo una representación simbólica de nuestros conocimientos sobre el corpúsculo. Este, a su vez, aun cuando sigue siendo una entidad real, ha perdido todos los atributos de localización exacta y de velocidad definida que poseía en las teorías clásicas. En otro campo, la geometrización del electromagnetismo y de la gravitación, pretendida por la Relatividad general y las teorías unitarias geométricas, parecía—como extensamente expone el artículo—habernos alejado en gran manera de las representaciones corpusculares. Sin embargo, ¿no será posible imaginar una teoría unitaria *corpuscular* que convierta al electromagnetismo y a la gravitación en dos manifestaciones de un mismo corpúsculo, obediente a ciertas ecuaciones de ondas? Aun cuando sujeta a graves dificultades, propugnan algunos físicos la teoría del "fotón-gravitón", partícula formada por cuatro corpúsculos elementales—dos fotones, en la hipótesis de Broglie—; ella tiene el mérito de introducir de modo inesperado las representaciones corpusculares en un dominio en que antes apenas existían, y de mostrar cómo en vez de constituir el electromagnetismo y la gravitación manifestaciones de la estructura del Universo, se reducen a dos posibilidades del comportamiento de una misma partícula. Es esta la parte más moderna y original del trabajo. "Así resulta—concluye la autora—que en su agitada historia, alternativamente ingenuas y abstractas, desapareciendo hoy para levantarse de nuevo bajo las formas más inesperadas

en los más variados dominios, las representaciones corpusculares se presentan no sólo como uno de los auxiliares más preciosos y más fieles de la Física, sino también como un testimonio precioso de la ingeniosidad del pensamiento," *R. Puigrefagut.*

Louis de Broglie: *Hasard et contingence en Psysique quantique.* RevMetMor, L (1945), 241-252.

En la Física clásica reinaba soberano el determinismo, que, apoyado por razones filosóficas y por el desarrollo científico, afirmaba la existencia de leyes rigurosas, las cuales regían los fenómenos todos, así macroscópicos como microscópicos. Si, a pesar de este carácter, la Física de fines del siglo XIX dió una cabida cada vez mayor al azar, al cálculo de probabilidades, debióse a que su concepción del azar nada tenía que ver con la contingencia pura de los filósofos; al no permitir a las veces la imperfección humana, v. gr., en Termodinámica, reconocer los innumerables procesos individuales, sino tan sólo el efecto global, decían los científicos que intervenía el azar, o que las leyes revestían carácter estadístico. De hecho—así opina el autor—ha sido muy atrevido el acto de fe de aquellos físicos que postularon el determinismo del fenómeno elemental, cuya evolución no podemos en realidad seguir: una extrapolación tan audaz al mundo atómico había de ser justificada, como lo fué por el momento, por la exactitud de sus consecuencias. Con todo, el descubrimiento de los fenómenos cuánticos y el examen de las consecuencias teóricas del mismo han conducido a la revisión completa de todas estas concepciones. La Física cuántica ha afirmado que la evolución de las entidades elementales de la materia no puede estar regida por un determinismo riguroso, al menos por un determinismo que nosotros podamos alcanzar y precisar: las leyes mecánicas deben ceder el paso a las estadísticas. En la base de nuestras explicaciones físicas se coloca actualmente el azar puro, la probabilidad, que dominan sobre el mundo caleidoscópico de los corpúsculos y de los "quanta". Frente a este trastorno completo de las concepciones tradicionales no pocos físicos insignes han declarado que les parecía imposible abandonar el principio del determinismo físico: el indeterminismo sería subjetivo, no objetivo. Por el contrario, gran parte de los físicos, especialmente de las nuevas generaciones, creen que no es preciso mantener en principio la validez del determinismo y de la causalidad, aun en la escala elemental: así, entre otros, J. von Neumann, cuyas ideas radicales se exponen en el artículo. Este físico-matemático intenta cerrar el camino a la restauración del determinismo objetivo en la escala atómica con un argumento basado en las leyes de la Mecánica ondulatoria. A De Broglie parécele muy convincente la prueba, que "refuerza considerablemente la posición de los que consideran los fenómenos elementales como de naturaleza verdaderamente estadística". Para estos fenómenos reinaría la probabilidad pura, la contingencia absoluta, el azar puro, en el sentido de indeterminación que rompe toda cadena causal rigurosa. Salta a la vista que no podemos hacernos solidarios de semejante posición, gratuitamente tomada y en abierta pugna con la filosofía perenne, como sapientísimamente declaró Pío XII en uno de sus más admirados discursos. *R. Puigrefagut.*

PAOLO STRANEO: *La teoria della Relatività a quarant'anni dal suo avvento.* "Scientia", LXXX (1946), 9-18.

Al cumplirse los cuarenta años de la aparición de los primeros trabajos del genial A. Einstein, que dieron comienzo a su teoría de la Relatividad, tan discutible y tan discutida, cree el autor, profesor de la Universidad de Génova, llegada la ocasión de someter a análisis y balance los principios y las consecuencias de la misma. De hecho es cosa sabida que los vulgarizadores de la tan famosa teoría, mientras por un lado exageraban y desfiguraban la importancia filosófica de su contenido, hasta hacerla desembocar en un relativismo total y absoluto, por el otro lado deducían ilógicamente de ella conclusiones paradójicas, propugnadas con el único fin de aumentar el interés que así recibían las nuevas concepciones. Frente a semejante método, Straneo hace un examen breve y sólido de los precursores históricos de la teoría—esencia, causa y límites de la Relatividad galileiana—; de la oposición entre ciertas previsiones de las teorías clásicas, deducidas de la hipotética admisión de un éter cósmico, y los resultados de la experiencia—trabajos de Michelson—; del principio de la Relatividad restringida y enlazada con el espacio-tiempo de Minkowski, y de la doctrina de la Relatividad general, con sus caracteres y consecuencias. La conclusión a que llega el autor del estudio es que "transcurridos cuarenta años de su aparición, el principio de la Relatividad general, libre del cortejo de arbitrarias incongruencias que a los comienzos lo afearon, merece cada día más ser considerado como uno de los principios más fundamentales y útiles de la Física moderna... La verdadera, la profunda esencia de la Relatividad einsteiniana ha quedado intacta, como la de una sana doctrina rigurosamente constituída conforme al criterio y al método experimental de Galileo". Por lo demás, conviene recordar que apenas la reciente Mecánica ondulatoria fué sintetizada en la ecuación de Schrödinger, sintióse la necesidad de hacerla relativista, para lo cual trabajaron no poco los mismos De Broglie y Schrödinger, si bien sólo se llegó a un resultado plenamente satisfactorio cuando Dirac llevó íntegramente la Relatividad einsteiniana hasta las bases más profundas de la teoría. No carece tampoco de interés para el filósofo la declaración de que el mismo Einstein, en la Universidad de Princeton (1921), afirmó explícitamente que "el hecho de la indivisibilidad del continuo quatridimensional de los sucesos no supone en modo alguno la equivalencia entre las coordinadas espaciales y lo temporal". *R. Puigrefagut.*

MURY, G. et PACAULT, A.: *Le nombre dans les sciences expérimentales.* RevPhFrEtr. 136 (1946), 49-70.

La oposición entre racionalismo y empirismo ha conducido muchas veces a pensar que, en la ciencia, el espíritu es o todo o nada, y se ha desconocido el carácter experimental del número en la física. El número entra primariamente en la ciencia física como medida de lo real, no por construcción racional, y representa, con su primacía, un invariante científico, al que es forzoso se adapten—y eso demuestra la historia antiidealista del desarrollo científico—todos los esfuerzos anticipadoramente cognoscitivos, sean de tipo modelístico, indispensables al investigador, o de tipo matemático.

Muchos filósofos creen asistir a veces a la ruina del edificio científico cuando se trata, sencillamente, de un cambio de andamiaje. Las imágenes re-

lativistas, por ejemplo, pueden diferir profundamente de las newtonianas, sin que ello interrumpa la continuidad del progreso científico. Las medidas, realizadas a conciencia y con garantía, son una adquisición irrevocable del saber, tal que ni su misma armazón cuantitativa sufre verdadera transformación, porque las nuevas fórmulas deben dar las mismas cifras, si se aplican a los mismos campos antiguos de medida.

Pero la percepción nos revela, junto a los fenómenos mensurables de lo cuantitativo, otras experiencias, que no se dejan expresar en cifras y forman un mundo cualitativo, que se yuxtapone indefectiblemente al de la cuantidad, pero a través de un vínculo ignoto todavía. Nos hemos demostrado igualmente incapaces de suprimir la cuantidad o la cualidad o de asociarlas en una construcción racional. ¿Habrá que buscarla otra vez en el pitagoreísmo? La tentativa de Bergson, que busca la solución en el ritmo subjetivo de la percepción, no es menos desesperada, al parecer, que la de una superación racional. Así la verdad científica, depurada de toda superconstrucción imaginativa auxiliar, se encuentra reducida a su dominio auténtico, que es el de lo mensurable. *J. Echarri.*

Remy Collin: *La poésie de la science.* "Scientia", LXXX (1946), 1-7.

La tesis establecida y propugnada en este artículo puede parecer no poco audaz y aun paradójica: "mostrar que las obras científicas, consideradas desde los puntos de vista de su origen, de su génesis y de su conclusión, se reducen, como las artes, a la Poesía". De hecho se ofrecen dos graves dificultades: *a*) las artes todas parten de la sensibilidad y a ella se dirigen valiéndose de imágenes, en tanto que las ciencias—cuyo modelo es la Matemática—se mueven en el dominio de la abstracción y del concepto; *b*) las artes tienen como blanco despertar el sentimiento de lo bello, mientras que la ciencia está regida esencialmente por otra categoría intelectual, la de lo verdadero. Sin embargo, la independencia aparente de estas dos categorías queda superada en el seno de otra categoría más comprensiva, la del orden; y, pues, éste implica armonía, belleza y verdad, no resulta ya paradójico que ciencia implique poesía, es decir, que tenga un valor estético y, por tanto, poético —entendida la poesía en un sentido amplio y general—. En realidad la historia de las ciencias de la naturaleza demuestra que sus cultivadores han asociado desde un principio la idea de belleza a la de regularidad y orden: por algo una misma palabra—*Cosmos*—significa a la vez Universo y orden. "A pesar del pesimismo metafísico de ciertos filósofos y sabios, observa el autor, la idea de que el Universo obedece a leyes rigurosas e inteligibles, permanece el presupuesto fundamental de la Ciencia, cuyo esfuerzo todo está pendiente de la fe en la existencia de un orden en la naturaleza." Ni es la única manifestación poética en las ciencias este descubrir, en la investigación de las leyes, lo bello, que inspira al sabio el sentimiento estético: también el análisis de la "intuición adivinadora", que hallamos en la fuente misma del descubrimiento, revela que semejante anticipación de la verdad es de orden estético. Más aún: los científicos, sin excluir a los que viven en la esfera de la abstracción matemática—sirva de ejemplo Luis de Broglie—nos dicen que uno de los criterios intuitivos de la verdad científica es, precisamente, el sentimiento estético. "Al adentrarse cada vez más en los arcanos del mundo

sensible, los sabios, junto con un sentido más profundo del misterio, sacan la idea de que el objeto de sus trabajos es realmente un *Cosmos*, una armonía concebida por un artista prodigioso." *R. Puigrefagut.*

Lucio Gialanella: *La vita nell'Universo*. "Scientia", LXXIX (1946), 1-5.

El inesperado y sensacional descubrimiento, realizado en Norteamérica en 1943, de los dos primeros planetas extrasolares, pertenecientes, respectivamente, a las estrellas dobles *61 Cygni* y *70 Ophiuchi*, podría mover a los astrónomos a sujetar a nueva consideración y examen las ideas corrientes acerca de la posibilidad y difusión de la vida fuera de nuestro planeta. Las conclusiones a que se había llegado en los últimos decenios sostenían que el caso de nuestro sistema solar debía de ser casi único, por la suma improbabilidad de que más de una estrella de cada cincuenta millones pudiese tener un sistema planetario. Al primer aspecto de la cuestión, que se refiere a la posibilidad de transportar—por así decirlo—la vida fuera de la Tierra, responde el autor, del Observatorio del Monte Mario (Roma), que, por estar cruzado el espacio todo por las radiaciones ultra-ultravioletas, o rayos cósmicos, terriblemente antibiológicos, sólo sería posible la vida donde el germen o viviente se hallase—como es el caso de nuestro globo—protegido por una atmósfera que filtrase la radiación destructora y disminuyese convenientemente su energía. El examen del segundo problema, relativo a la existencia de la vida en la superficie de algunos de los otros planetas que junto con la Tierra giran alrededor del Sol, lleva a la conocida conclusión de que de los dos únicos que parecen susceptibles de ser habitados, Venus y Marte, el primero se halla actualmente en las condiciones en que estaba la Tierra en tiempos remotísimos, antes de que en ella comenzase la vida, en tanto que en el estado presente del segundo las condiciones de una vida muy semejante a la terrestre no son probables. El descubrimiento al principio mencionado parece indicar—y este es el tercer punto—que existe una difusión de sistemas planetarios en el Universo, mayor de cuanto los astrónomos habían hasta ahora creído, y, en consecuencia, una probabilidad mayor en favor de la existencia y difusión de la vida. Sin embargo, cree poder concluir el autor que "en el *momento actual* parece muy improbable que una vida semejante a la nuestra se desarrolle contemporáneamente en otra Tierra rival."

R. Puigrefagut.

ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO. SOCIOLOGIA

Baruk, H.: *Conscience Morale et haines*. RevPhFrEtr. 136 (1946), 21-48.

El Dr. H. Baruch, médico director de la Casa de Salud de Charenton, explica a base de prolongadas observaciones durante catorce años cómo la conciencia moral, o sea "la función destinada a valuar las nociones del bien y del mal" es la causa de la felicidad y la desgracia, según sea secundada o violada. Y esto, tanto en los individuos como en las sociedades, en las personas normales como en los dementes. Sus observaciones han recaído en todas estas clases de sujetos y de modo especial en los alienados mentales, en

quienes los sufrimientos de la melancolía, bajo la forma de remordimientos, con sus reacciones de ansias de redención por sí mismos o por otros, nos dan la clave para entender cómo la conciencia moral desviada se convierte en agresividad y odio por el mecanismo llamado de la "víctima expiatoria".

Origen, pues, la conciencia moral por su desviación de sufrimientos terribles y catástrofes colectivas representa una realidad de poder inmenso e insuprimible, cuyo estudio científico es capital para que, adaptándose a ella, el hombre y la sociedad se hagan mejores y más felices.

El monoteísmo, como se nos manifiesta en el Antiguo Testamento, nos evidencia a su vez un principio moral poderoso, origen de la paz y del castigo en el individuo y en la sociedad, origen del bien y del mal en cuanto es provocado por su violación. Hay, por tanto, coincidencia en los problemas morales indicados en la Ley Mosaica y en las observaciones científicas. Concepción inadmisible, en cambio, es la consideración de un doble principio del bien y del mal; y la combinación unicista y dualista, propia—dice el doctor Baruch—de las religiones procedentes de la Biblia, es inepta a su vez para la práctica moralización de los individuos y de los pueblos, por no considerar el principio moral como una realidad verdadera, poderosa, invencible, que abarca de modo invencible la vida diaria. Se impone, por tanto, un estudio científico más profundo y general del hombre para mejor conocer la conciencia moral y sus leyes.

Contiene el artículo apreciables observaciones psicológicas, aunque sus ideas religiosas necesiten ser cribadas y aun rechazadas algunas como falsas.

A. Fabrat, S. I.

URDÁNOZ, P. TEÓFILO, O. P.: *Vitoria y el concepto de Derecho Natural.* CT. 72 (1947), 229-288.

El articulista traza a grandes rasgos la historia del concepto del Derecho Natural. Ya Aristóteles, Cicerón y toda la legislación romana aceptan el Derecho Natural como dictado por la razón y como sancionado por Dios. Esta noción la hizo suya y la cultivó la Edad Media y la segunda escolástica. Grocio ya comenzó a fundar el Derecho Natural en la sola razón sin necesario fundamento en Dios. Pronto el racionalismo se apoderó de esta idea, y como se hacía caso omiso de Dios fundaron el Derecho en la naturaleza laicizada o en alguna de sus propiedades, como en la sociabilidad o en la libertad plena. Mas tal concepción del Derecho no podía subsistir, y así fué barrida por el positivismo, que puso el origen de todo Derecho en el Estado. Una vuelta al Derecho Natural se ha iniciado en Italia con del Vecchio, y en Francia con Hauriou, Le Fur, etc.; mas no han llegado del todo a un concepto del Derecho Natural que tenga principios bien concretos y consecuencias inviolables, y eso porque no acaban de admitir del todo que el principio fundamental del Derecho es la razón natural que se conforma con las exigencias de la naturaleza y es reveladora de la sanción divina. Tras esta introducción el autor expone diáfanamente la noción escolástica del Derecho Natural, sus propiedades, su contenido, la necesidad del mismo para fundamentar el Derecho positivo.

J. Hellín.

CARRO, FRAY VENANCIO DEL O. P.: *Los fundamentos Teológico-jurídico de las doctrinas de Vitoria.* CT. 72 (1947), 95-122.

El problema que trata el autor de resolver es el siguiente: ¿cómo Vitoria llegó a formular sus teorías teológico-jurídicas que le han inmortalizado? ¿Cuáles son los principios básicos de su sistema? Vitoria responde siempre a un sistema perfectamente elaborado sin cisuras ni fallos. No basta repetir, como se hace con frecuencia, lo que Vitoria dice o defiende: es necesario comprender la razón de sus doctrinas yendo al fondo de sus aciertos y soluciones. Estos aciertos se deben a tres postulados fundamentales que brillan en las doctrinas de Santo Tomás. El primerò es la distinción del orden natural y sobrenatural, base de los dos órdenes jurídicos paralelos, con su origen y sus normas distintas, aunque no opuestas. El segundo postulado es que todos los derechos y deberes humanos con las mismas leyes nacen y se desenvuelven en función del orden impuesto por Dios, y más concretamente en función de la personalidad humana, del hombre imagen de Dios, con su alma inmortal, con sus destinos eternos y, naturalmente, social. El tercer postulado es la jerarquía entre los derechos, tan necesaria para evitar extralimitaciones. Analizadas a esta luz las relaciones *De Potestate Civili, De Potestate Ecclesiae, De Indis,* termina el autor diciendo que las ideas de Vitoria sobre la Iglesia y el Estado y sobre la jerarquía de los derechos constituyen la urdimbre de su sistema, que se va revelando fecundo a través de proposiciones con virtualidades eternas. *J. Hellín.*

MENÉNDEZ REIGADA, P. IGNACIO G., O. P.: *El Derecho de intervención según Vitoria.* CT. 72 (1947), 139-150.

Intervención es la intromisión arbitraria de uno o varios Estados en los asuntos interiores o exteriores de otro Estado que no afectan a los intervenientes. La mayoría de los internacionalistas se han declarado opuestos a la intervención, aunque en la práctica se ha intervenido con harta frecuencia e injusticia. Vitoria, sin embargo, se declara por la intervención. Es verdad que cada Estado es soberano porque no recibe su poder de otro Estado y porque en el gobierno interior no depende de nadie. Pero es, asimismo, verdad que es un miembro de la comunidad universal de Estados y está sometido al derecho internacional y al derecho de gentes. Si, pues, un Estado viola el derecho internacional o el derecho de gentes ha de ser castigado por esa sociedad universal. Y las únicas razones que alega Vitoria para justificar la intervención de España en las Indias están tomadas todas de ciertas infracciones del derecho de gentes. Mas como quiera que esa sociedad universal no tiene una autoridad constituída ni organismos coactivos para imponerse, ¿qué Estado será el designado para intervenir? Parece que serán aquellos que se sientan más allegados o más capacitados para intervenir con eficacia y justicia. *J. Hellín.*

TRUYOL SERRA, ANTONIO: *Doctrina vitoriana del orden internacional.* CT. 72 (1947), 123-138.

La idea generadora del Derecho de gentes es la de que todo el *orbis terrae* forma una comunidad de Estados. De aquí se sigue que el sujeto de este derecho no son los individuos, sino los Estados. Esta idea está tomada

principalmente del tesoro de la revelación, que nos dice que todos los hombres somos hermanos, aunque tampoco es ajena a la razón natural, ya que las ciencias solamente con sus luces naturales demuestra la unidad del género humano. Si, pues, hay una comunidad humana universal ha de haber también un derecho natural universal o internacional, y este derecho natural los hombres lo van traduciendo y desenvolviendo en derecho positivo mediante costumbres o convenios, que reciben su fuerza obligatoria de aquél y nadie puede lícitamente sustraerse a tal obligación por su propia voluntad.

Veamos ya las consecuencias que se derivan de estas ideas. Claro es que el fin de esa sociedad universal es el bien común de todos los Estados. Por consiguiente, si a algún Estado le es conveniente la guerra con otro Estado, pero no se puede hacer sin daño de la comunidad universal, tal guerra sería injusta. El *orbis terrae* como comunidad no tiene una autoridad ni un organismo coactivo apto para imponerse; sin embargo, cuando una guerra es justa, el agraviado la hace en nombre de la comunidad universal, y así se entiende que, a pesar de la igualdad entre Estados soberanos, sin embargo, el agraviado es constituído legítimamente en juez del ofensor. Por fin, como la comunidad universal se compone de Estados plenamente soberanos, hay que respetar la independencia de éstos, a pesar de que se hallen en un estado muy atrasado de cultura, con tal que cumplan las leyes internacionales y tengan aptitud para gobernarse como una comunidad de seres racionales.

Como se ve el sistema de Vitoria es perfectamente coherente y fecundo, aunque no exhaustivo para regular las relaciones entre pueblos. *J. Hellín.*

TRUYOL SERRA, ANTONIO: *La filosofía del derecho internacional de Alfredo von Verdross y la superación del positivismo jurídico.* Revista General de Legislación y Jurisprudencia 90 (1945). 499-532.

El positivismo jurídico significa negación del derecho natural, separación de moral y derecho, exclusiva referencia del derecho positivo a la voluntad del Estado. Contra esta concepción errónea reacciona vigorosamente Alfredo von Verdross, nacido en Innsbruck el 22 de febrero de 1890, profesor ordinario de la Universidad de Viena desde 1925, internacionalista eminente.

Con la supresión de toda legitimación trascendente del derecho positivo por un orden normativo superior, el positivismo no puede satisfacer a la primera exigencia del derecho internacional: la de su fundamentación. Un rápido excursus por las construcciones internacionalistas del positivismo ponen de manifiesto esta impotencia suya.

Verdross, ya en un curso profesado en La Haya con el título *Le fondement du droit international*, en 1927, declara que la norma fundamental *pacta sunt servanda* está anclada en el mundo de los valores absolutos: es "una regla ética, un valor evidente o que se desprende lógicamente de una regla absoluta, por ejemplo, de la norma *suum cuique*". Aquí mismo sostiene Verdross que "el derecho positivo es ciertamente un valor *relativo*, variante con el desarrollo de la civilización, pero se funda también en el valor *absoluto* de la idea de justicia; pues todo valor relativo sólo es valor en relación con un valor absoluto". En su obra intitulada *Völkerrecht* (1937) propugna Verdross una *fundamentación iusnaturalista* del derecho internacional, de inspiración directa en la tradición escolástica: "Una teoría *realista* del derecho inter-

nacional que aprehenda toda la plenitud del derecho sólo es posible sobre una base iusnaturalista."

Verdross se inserta claramente en la línea de pensamiento de los grandes maestros del derecho internacional, el de Vitoria y Suárez, los grandes artífices en la Edad Moderna de la doctrina perenne del derecho de gentes.

R. Ceñal.

OLLERO, CARLOS: *Introducción a una teoría de la política.* RevEstPol. 5 (1945), 1-35.

"Sólo partiendo de una inteligencia católica del hombre y de su sociabilidad podemos construir una teoría de la sociedad y de la organización política": de lo contrario se llega a consecuencias desastrosas. La historia es el mejor testimonio. En la esfera conceptual, primeramente Aristóteles pone la política como ciencia del Estado; con Santo Tomás adquiere una cierta especificación; pero la realidad política autónoma no se encuentra hasta Occam: con éste se inicia el viraje hacia el Estado moderno. En el orden de la vida es Maquiavelo quien inicia el trastorno, desvertebrando el orden político del moral. Con él se empieza también a tomar la política como técnica para conservar y aumentar el Estado. Surge el Estado liberal, quien toma como arma predilecta el derecho y establece la despersonalización del Estado. La política, cuya esencia es ser actividad humana, viene determinada por el Estado. Con esta ampliación del concepto se incorpora al Estado un elemento social. Tendencia liberal agudizada con Rousseau al distinguir la "voluntad de todos" (individuos y sociedades particulares) y la "voluntad general" o del Estado. Pasa esta idea a Hegel, en quien se hallan todos los elementos de sociologización del Estado. Rousseau propugnaba un parlamentarismo sin partidos; después de él la lucha por el poder se convierte en la entraña de la política. La misma idea en Weber. Frayer llega a conclusión semejante.

Las desastrosas consecuencias de las concepciones precedentes sólo pueden evitarse con la consideración de la política como "actividad humana que tiende de alguna forma a asegurar mediante la existencia del poder un orden de convivencia libre y voluntariamente aceptado". El derecho no es creado por el poder; pero éste, al dar normas obligatorias justas, da valor positivo al derecho y legitima la fuerza coercitiva.

P. V. C.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La razón práctica y la política.* RevEstPol. 1945. Núms. 19-20; pp. 41-74.

Distingue entre la razón especulativa y la práctica, cuyo patrimonio es "lo operable", voz genérica que abarca así "lo factible"—actividad proyectada al exterior—como "lo agible"—al interior—. Propiedad de lo agible es su capacidad de moralidad.

Como enseñó la filosofía perenne, el "apetito" influye en la razón práctica (extensión de la especulativa, mas no distinta realmente de ella): razón práctica que constituye la medula de la vida humana y de la historia.

Analiza luego esta razón práctica y demuestra que no es autónoma, sino que con el mismo vigor con que se nos impone el principio ontológico: "el ser no es el no ser", al reflexionar sobre nuestra vida formulamos su equi-

valente moral: "Hay que hacer el bien y evitar el mal." Esta inclinación no es más que la ley natural, participación de la ley eterna.

"La sindéresis o hábito de esta ley nos muestra el fin a que nuestra vida ha de apuntar. El arte y la prudencia nos señalan los medios para llegar a este fin. El arte es la virtud de lo factible, y la prudencia de lo agible, su característica es la flexibilidad de sus reglas.

El Estado, como institución que es, posee la estructura de lo agible, no ajeno, por lo tanto, a toda consideración moral.

La garantía de la razón práctica radica en la previa *rectitud* de la parte afectiva del hombre. Rectitud y prudencia, que viene amasada por la justicia, la fortaleza y la templanza, que son a la vez *base* y *forja* de la prudencia. Entonces la ley resultante "será verdadera por conformidad con el apetito recto". No en el caso contrario.

La raíz, pues, de la verdad política reside en la parte apetitiva del hombre. No habrá política verdadera sin saneamiento de la intención de la voluntad y disposiciones apetitivas.

La razón práctica va a las verdades operables (sin menoscabo de la especulativa) del arte y de la prudencia. Si a ella se atiende no tienen lugar las inculpaciones de los irracionalistas, pues no olvida el aspecto cambiante e histórico del hombre." *P. V. C.*

Legaz Lacambra, Luis: *Derechos políticos y derechos sociales.* Revista de Trabajo. 1945. 119-126.

¿En qué relación deben estar los derechos sociales y los políticos en el nuevo Estado español? Para responder a esta pregunta se hace un recorrido histórico por las diversas concepciones que han surgido a través de los siglos, analizando sus causas. Hasta la escuela "jusnaturalista" (Hobbes, Spinoza...) no se plantea con decisión el problema individuo-estado frente al de individuo-sociedad; no cabía, pues, hablar de relaciones político-sociales. Con todo, por inercia mental, ni por Rousseau, ni por los jusnaturalistas se elaboró una teoría autónoma de la sociedad. El influjo de la doctrina fisiocrática, triunfante con la Revolución francesa, fué decisivo, hasta que con Saint-Simon y Comte surge la autonomía de lo social frente a lo específicamente estatal. La idea de "sociedad burguesa", cuyas causas deben buscarse en el individualismo de la Reforma, introduce el equívoco entre sociedad y Estado. Las antinomias de dicha sociedad, formada artificialmente al ir creciendo el proletariado, crecimiento necesario, y anejo al dominio de la sociedad industrial. La última fase de la evolución del Estado aparece al generalizarse la "totalización" o "desprivatización" del proletariado a toda la situación social. Ante esta nueva situación el Estado no puede ser concebido, como pretende Schmitt, con un totalitarismo que signifique la auto-organización de la sociedad como Estado, sino que, como dice la "Quadragesimo anno", el Estado debe estar por encima de las miras económicas, atento al bien común y a la justicia. También aparece una nueva idea de libertad política; además, los derechos políticos son en cierta manera sociales. El nuevo Estado español debe resolver estos problemas superando el liberalismo, el socialismo y el rígido autoritarismo.
P. V. C.

MIROGLIO, A.: *L'Oeuvre sociologique de M. André Siegfried.* RevMetMor, 1945, núm. 4.

Siegfried no es un sociológo teorizante; es un viajero de penetrante observación del hombre y de las cosas. Su método científico es el "du temoin vivant"; su método moral: "l'antipathie analyse mieux, mais la sympathie seule comprend". La reseña de sus obras descubre sus dos metas: el conocimiento del mundo anglosajón y de la política francesa.

Siegfried como sociólogo. Es por lo menos historiador sociólogo. De su obra una parte es esencialmente sociología política francesa, atenta sobre todo a los factores económicos; la otra, relativa al mundo anglosajón, es sociólogo-político-económica, con prevalencia también en ella de lo económico.

El problema inicial de Siegfried es: ¿por qué los países son gobernados como son? ¿Por qué tal partido triunfa en tal país? La solución depende: 1) de la fuerza predominante de elementos variables; 2) de la naturaleza libre del hombre. Los elementos variables son el geográfico, el económico, el psicológico, el religioso...

Comparado Siegfried con otros filósofos sociales, se hace posible su filiación; debe ser clasificado en la vieja escuela "de la science sociale": los nombres de Siegfried y Paul Bareau se asocian espontáneamente.—*P. V. C.*

PÉREZ LEÑERO, JOSÉ: *Hacia un nuevo sentido de la propiedad. Preocupaciones sociales de la postguerra.* Revista de Trabajo, 1945, pp. 974-984.

"Lo social" es el problema de la postguerra, y núcleo de lo social el concepto de propiedad. Desintegrado este núcleo, el mundo social se quiebra en mil pedazos.

Proceso de desintegración.—El Derecho romano de propiedad era individualista. En el régimen feudal la propiedad tiene un papel secundario. Los fisiócratas trasladaron al orden económico el concepto individualista romano: el Estado queda relegado a la función de guardián. La esperanza de lucro, que espoleaba a los pobres con el temor y a los ricos con la ambición, rompió el mundo económico feudal. Primera desintegración profunda. La propiedad libre engendró crisis económicas y el paro, que cegando el acceso a la propiedad libre ha acelerado su desintegración. Factores principales de ésta son la sociedad anónima y la bolsa, "que disocian el sentido del valor y de la propiedad". "Todo ello ha roto el núcleo de la propiedad al dislocar su cualidad y su medida,"

Nueva sistematización,—Hoy se dan dos géneros de ideales: la meta del uno es la satisfacción individualista; la del otro, la subordinación absoluta del individuo. Aplicados a la propiedad, aquél es superado por la función social de la misma; éste anula la propiedad, pero también es superado al admitirse otra vez donde impera (en Rusia) la propiedad privada. La unión de las dos tendencias es posible, aunque son muchas las pretensiones legítimas que hay que aunar: pretensiones que todas ellas tienen un denominador común de "humanidad".

Límite de toda la evolución es el sentido humano, fundado en el valor "hombre". La rehabilitación de este valor es la solución del problema político. *P. V. C.*

D'ORS, EUGENIO: *Homo faber. El trabajo como elemento de la cultura.* Revista de Trabajo, 1945, pp. 77-89.

Se precisa la diferencia entre sociología, modelada sobre saber empírico, y ciencia de la cultura, que considera también lo genérico de la humanidad, bajo un aspecto concreto y formulando constantes de regularidad estadística. Conquista de la ciencia de la cultura es el descubrimiento de las diversas manifestaciones formalmente humanas, repertorios dominantes en la historia: "homo sapiens", "homo ludens", "homo faber", caracterizados respectivamente por el conocimiento, la ordenación y la transformación de lo real.

Naturalmente, cada una de estas manifestaciones no se presentan aisladas: cada una de ellas está integrada con elementos de las otras.

La influencia del elemento mecánico, y también del valorativo, se deja sentir de modo particular en el lenguaje y en la ciencia, que adquieren gracias a ellos significación y aplicaciones especiales a través de los tiempos. La vindicación que se hace de los elementos manuales, por su eficiencia aun en los productos más elevados de la cultura, nos ha de llevar a la consecuencia de que conviene refrescar el gusto y el saber en las fuentes originarias de lo fabril. La educación habrá de ser, pues, ciudadana, sencilla, de artesanía, en vistas a una sociedad de profesión única. Las carreras vendrán a ser un adelanto en los conocimientos plenamente logrados de las artes y oficios.

P. V. C.

CRONICA

ESPAÑA

Congreso Internacional de Filosofía.

El Instituto Luis Vives de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, publica la siguiente convocatoria de un "Congreso Internacional de Filosofía en honor de Suárez y Balmes":

"En 1948 se cumple el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548) y el primero de la muerte de Jaime Balmes (1848). Dos figuras cumbres de la filosofía española. Ambos destacaron su recia personalidad en momentos cruciales del humano pensamiento. Los dos abrieron nuevas rutas a la perenne inquietud de la Filosofía, sin renunciar a las verdades conquistadas por el continuo forcejeo de los siglos. Revivieron lo ya adquirido, y proyectaron nueva luz sobre los infinitos matices de la realidad, siempre fecunda en aspectos y virtualidades inexploradas.

El Instituto Luis Vives de Filosofía no podía olvidar esas fechas memorables. Por eso, para honrar tan excelsas figuras, convoca y organiza un Congreso Internacional de Filosofía, que tendrá lugar en Barcelona, y se clausurará en Vich, en octubre de 1948.

No pretende contrarrestar el que se celebrará en Amsterdam por agosto del mismo año, sino más bien continuarlo. La Filosofía no se agota en un Congreso. Tampoco se limita al ideario de nuestros dos grandes filósofos. Al honrarlos, se quiere contribuir al progreso de la Filosofía pura, conservando plena libertad de movimientos.

El Congreso versará sobre los siguientes temas generales.

1) El problema del conocimiento.
2) Ciencia y Filosofía.
3) Metafísica.
4) Suárez y Balmes en la historia de la Filosofía.

Este temario no tiene carácter restrictivo, sino de simple orientación para quien no tuviera algún tema de preferencia. Está simplemente inspirado en el ideario de los dos filósofos que se conmemoran; pero no con la mira de que sea tratado desde su punto de vista, pudiendo adoptarse el que se creyere más conveniente o de mayor actualidad.

Asimismo, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas premiará la obra de Filosofía que, a juicio de un jurado que se establecerá para tal efecto, se hiciese acreedor a ello. Los trabajos que se presenten para opción a este premio han de versar sobre alguno de los temas siguientes:

1) Antecedentes de la doctrina de Suárez y Balmes.
2) Contenido de la filosofía de Suárez y Balmes.
3) Influencia de Suárez y Balmes en el pensamiento filosófico.

El tema en cuestión podrá referirse a uno u otro de los filósofos conmemorados o a ambos a la vez.

(Para más amplias informaciones dirigirse al Secretariado del Instituto Luis Vives, Serrano, 123, Madrid, adonde pueden dirigirse también los trabajos e inscripciones.)"

Convocatoria de premios.

Con ocasión del cuarto centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez y del primer centenario de la muerte de Jaime Balmes, fechas ambas que se conmemoran el próximo año 1948, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid) ha

hecho pública la convocatoria de concurso a dos premios de 15.000 pesetas, que se otorgarán, respectivamente, a las mejores memorias presentadas sobre los temas siguientes:

1) Doctrina de Suárez sobre lo permanente y lo variable en el derecho natural; sus precedentes en la escuela española y su influencia en el pensamiento jurídico moderno.

2) Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia.

El autor o autores de las memorias premiadas recibirán también un diploma y 200 ejemplares de la edición académica, y, si hubiere mérito extraordinario, la Corporación concederá al autor el título de académico correspondiente.

Las obras habrán de ser inéditas, de autor español o hispanoamericano, y deberán presentarse escritas en castellano. El plazo de presentación termina el 31 de diciembre de 1948.

Doctorado en Filosofía.

El día 16 de julio pasado, el R. P. Nemesio González Caminero, S. J., defendió en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Ignacio, de Barcelona (Sarriá), su tesis doctoral *Unamuno, trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa.*

Como indica el título de la disertación, el autor penetra en la psicología íntima del vascosalmantino, para descubrir allí cómo se fraguó su evolución doctrinal. Esto no le impide dedicar además numerosos apartados a estudios documentales sobre las influencias de autores postkantianos. Finalmente, señala las tres síntesis doctrinales a que llegó el autor estudiado y analiza su contenido. Trabajo elaborado con el mayor cuidado y ponderación, que representa una aportación importante a la bibliografía sobre la historia de la Filosofía contemporánea.

BELGICA

En la Universidad de Lovaina celebró el día 5 de junio pasado el eminente psicólogo Albert Michotte los cuarenta años de magisterio en dicha Universidad Católica. Don Juan Zaragüeta, catedrático de la Universidad de Madrid, tomó parte en este homenaje al profesor Michotte, como miembro del Comité de honor. En breve discurso puso de relieve el señor Zaragüeta los motivos que tenía España para no estar ausente de dicha fiesta, ya que el profesor Michotte había sido invitado en dos ocasiones por las Universidades españolas a dar en nuestra patria un ciclo de conferencias. El señor Zaragüeta, como secretario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, hizo entrega al profesor Michotte del diploma de miembro correspondiente. Con ocasión de este jubileo se han publicado *Mélanges* Albert Michotte, en las que colaboran unos cuarenta psicólogos entre los más renombrados de todos los países; el señor Zaragüeta representa a España con un trabajo intitulado *A propos des méthodes psychologiques.*

INDICES DEL VOLUMEN 3 (1947)

ARTÍCULOS

	Págs.
ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA: Gnoseología de lo singular según Suárez	403-425
ANDEREZ, VALERIANO: Una nueva teoría evolucionista. Evolucionismo regresionista	329-352
CUESTA, SALVADOR: La "ensidad" y la "racionalidad" como constitutivos de la persona	59- 76
ELORDUY, ELEUTERIO: Ammonio Sakkas, la leyenda de su apostasía	5- 27
IRIARTE, JOAQUÍN: La filosofía cristiana en la "Sociedad Francesa de Filosofía" (21 de marzo de 1931)	173-198
ITURRIOZ, JESÚS: La fórmula del principio de contradicción..	275-300
— — Persona y sociedad	445-468
MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS: Existencia y metafísica; horizonte metafísico de la existencia en la moderna y en la antigua filosofía	131-146
PALMES, FERNANDO M.ª: La teoría de la forma ("Gestalttheorie")	29- 57
— — La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista	147-171
PUIGREFAGUT, RAMÓN: Una nueva filosofía de la ciencia física.	427-443
ROIG GIRONELLA, JUAN: El "vinculum substantiale" de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant	301-327

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CEÑAL, RAMÓN: El Congreso Internacional de Filosofía (Roma, 15-20 de noviembre de 1946)	77- 86
CUESTA, SALVADOR: Tabla de teorías epistemológicas	483-488
FLORÍ, MIGUEL: La historia filosófica del lulismo	199-210
HELLÍN, JOSÉ: En torno al problema de Dios	469-483
PUJIULA, JAIME: La finalidad en el reino de la vida	87- 90

BIBLIOGRAFÍA

I.—Libros.

Págs.

AGUSTÍN, S.: Obras, edición bilingüe, tomos I y 2 (*R. Ceñal*) 105
— — Idem íd., tomo III (*R. Ceñal*) 510
ALMOINA, J.: La biblioteca erasmista de Diego Méndez (*R. Ceñal*) 514
ALONSO FUEYO, S.: Dios, otra vez (El mensaje de los seres) (*R. Ceñal*) ... 101
ÁLVAREZ DE LINERA, A.: El problema de la certeza en Newman (*B. Pérez Argos*) 508
AMEAL, J.: Santo Tomás de Aquino (*L. Martínez G.*) 111
Balmes, filósofo, social, apologista y político, por J. ZARAGÜETA, I. GONZÁLEZ, S. MINGUIJÓN y J. CORTS GRAU (*M. Flori*) 211
BATLLORI, M.: Cartas del Padre Pou al Cardenal Despuig (*J. Roig*) 112
BAUMGARTEN, FR.: El trabajo del hombre (*A. Roldán*) 491
BENEYTO, J.: Teoría cuatrocentista de la oratoria (*R. Ceñal*) 506
— — Esquema histórico de la imitación política (*R. Ceñal*) 506
— — Introducción a la historia de las doctrinas políticas (*R. Ceñal*) ... 507
BENITO DURÁN, A.: Filosofía del Arcipreste de Hita (*R. Ceñal*) 212
BERNARDO, S.: Obras (*R. Ceñal*) 512
BETTONI, E.: Vent'anni di studi scotisti (*J. Iturrioz*) 95
— — La ascesa a Dio in Duns Scoto (*J. Sauret*) 218
BOVER, J. M.ª: Teología de San Pablo (*R. Ceñal*) 512
BOYER, C.: Cursus Philosophiae ad usum Seminariorum (*R. Ceñal*) 371
BRAVO UGARTE, J.: Compendio de historia de México (*R. Ceñal*) 111
BRUGAROLA, M.: Sociología cristiana del Dr. Torras y Bages (*Vilacreus*). 513
BUENAVENTURA, S.: Obras, edición bilingüe, tomo III (*R. Ceñal*) 511
BULNES, J. P.: La filosofía del deber (*Vilacreus*) 509
— — Psicología (*R. Ceñal*) 510
CARRERAS ARTAU, T. y J.: Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, tomo II (*M. Flori*) 199
CASTIELLA, F. M.ª: El problema internacional en la mente del Papa (*J. Iturrioz*) 212
CASTIELLO, J.: La formación mental (*J. Sagastume*) 371
CAVIGLIOLI, J.: Derecho canónico, tomo II (*R. Ceñal*) 514
COMPLESTON, FR.S Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism (*J. Iriarte*). 354
CHESTOV, L.: Concupiscentia irresistibilis (*R. Ceñal*) 498
DÁVILA, J.: Introductio ad philosophiam et logica (*L. Martínez G.*) 107
— — Metaphysica generalis (*T. de Diego*) 368
DELL'ORO MAINI, A.: Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús (*E. Elorduy*) 91
DESCOQS, P.: Autour de la crise du transformisme (*J. Roig*) 96
DEZZA, P.: Methaphysica generalis (*J. Iturrioz*) 369
DÍEZ BLANCO, A.: Historia de la filosofía contemporánea; siglos XIX y XX (*L. Martínez G.*) 102
DOCTRINAS de los Tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, sobre el comunismo (*J. Iturrioz*) 213
DOMINGO DE GUZMÁN (SANTO): Su vida, su Orden, sus escritos (*R. Ceñal*). 511
DONOSO CORTÉS, J.: Obras completas (*R. Ceñal*) 104
FARRINGTON, B.: Greek Science. Its Meaning for us (*E. Elorduy*) 219
FINLAYSON, CL.: Dios y la filosofía (*J. Hellín*) 367
GAMBRA, R.: La interpretación materialista de la historia (*J. Iturrioz*) 364
GIACON, C.: La seconda scolastica, Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez (*J. Hellín*) 505
GILLET, P.: Religión y pedagogía (*I. González*) 509
GIOBERTI, V.: Cours de philosophie (*A. Fabrat*) 499
GÓMEZ ARBOLEYA, E.: Francisco Suárez (*J. Hellín*) 503

	Págs.
González Cordero, F.: Bosquejo de una historia de la Filosofía (*M. Florí*).	213
González Ruiz, N.: Teatro teológico español (*R. Ceñal*)	511
Grabmann, M.: I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX (*J. Iriarte*)	355
— — Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele (*J. Iriarte*)	355
Griffith, G. O.: Interpreters of Man (*J. Arriola*)	491
Hawkins, D. J. B.: A sketch of medieval philosophy (*J. Hellín*)	492
Huxley, A.: The Perennial Philosophy (*F. B. Vizmanos*)	497
Iturrioz, J.: La sociedad y su reconstrucción (*J. Roig*)	356
Jacobi, J.: La psicología de C. G. Jung (*J. Hellín*)	506
Joad, C. E. M.: Philosophy (*L. Martínez G.*)	221
Juan de la Cruz, S.: Vida y obras (*R. Ceñal*)	511
Klimke, J.: Historia de la Filosofía (*M. Batllori*)	373
Lachance, L.: Philosophie du langage (*R. Ceñal*)	358
Larroyo, Fr.: Bases para una teoría dinámica de las ciencias (*R. Puigrefagut*)	215
— — Los principios de la ética social (*Vilacréus*)	216
Lissarrague, S.: El poder político y la sociedad (*S. Cuesta*)	360
Luce, A. A.: Berkeley's Immaterialism (*L. Martínez G.*)	353
Luis de Granada: Obra selecta (*R. Ceñal*)	512
Mallart, J.: Orientación funcional y formación profesional (*F. M. Palmés*).	100
Mansión, S.: Le jugement d'existence chez Aristotele (*L. Martínez G.*)	356
Maravall, J. A.: Los fundamentos del Derecho y del Estado (*I. González*).	502
Martínez del Campo, R.: Theologia naturalis (*J. Hellín*)	501
Masnovo, A.: De Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino (*B. Pérez Argos*)	366
Mayagoitia, D.: Ambiente filosófico de la Nueva España (*R. Ceñal*)	109
Morandini, Fr.: Logica maior (*J. M. A.*)	222
Müller, J.: Los fenómenos fantásticos de la visión (*J. Hellín*)	100
Muñoz Vega, P.: Introducción a la síntesis de San Agustín (*J. Iturrioz*)	93
Nacar, E., y Colunga, A.: Sagrada Biblia (*R. Ceñal*)	511
Peña, H. de la: La novela moderna (*J. Roig*)	108
Pico Della Mirandola, G.: Disputationes adversus Astrologiam divinatricem (*A. Fabrat*)	500
Piquer, J.: El niño abandonado y delincuente (*F. M. Palmés*)	489
Ribadeneira, M.: Historia de las islas del Archipiélago filipino y reinos de la Gran China (*R. Ceñal*)	512
Ribeiro, A.: Leonardo Coimbra (*J. Roig*)	113
Ritchie, A. D.: Science and Religion (*F. B. Vizmanos*)	498
Robles, O.: Propedéutica filosófica (*R. Ceñal*)	495
Rodríguez Vicente, A.: Higiene de la edad escolar o Puericultura (*F. M. Palmés*)	214
Ros Jimeno, J....: Estudios demográficos (*J. Iturrioz*)	214
Rubert Candau, J. M.: Diccionario Manual de Filosofía (*J. Hellín*)	375
Salvado, R.: Memorias históricas sobre la Australia (*R. C.*)	512
Salvatierra, J. M.: Misión de la Baja California (*R. Ceñal*)	512
Sánchez Pérez, J. A.: La aritmética en Grecia (*J. Echarri*)	507
Sanchís Alventosa, J.: La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro (*Eusebio Hernández*)	493
Thomas Aquinas, St.: Opusculum de Ente et Essentia (*R. Ceñal*)	489
Tonquédec, J. de: Une philosophie existentielle; l'existence d'aprés Karl Jaspers (*L. Martínez G.*)	97
Truyol, A.: Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria (*I. González*)	496
Valencia, P. de: Escritos sociales (*J. Iturrioz*)	213
Vasconcelos, J.: Estética (*R. Ceñal*)	106

Págs.

VASCONCELLOS, J.: Lógica orgánica (*A. Fabrat*) 216
VERACRUZ, A. DE: Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis (*R. Ceñal*) 495
VILA CREUS, P.: Introducción a la filosofía (*A. Roldán*) 513
WATTS, A. F.: The language and mental development of children. An essay in educational Psychology (*R. Ceñal*) 98
WULF, M. DE: Historia de la Filosofía medieval (*R. Ceñal*) 110
ZARAGÜETA, J.: El lenguaje y la filosofía (*L. Martínez G.*) 362

II.—Revistas.

Historia de la Filosofía:
Edad antigua y media 113
Edad moderna y contemporánea 224
Lógica, crítica, metafísica, teología natural, estética 376
Psicología, pedagogía, cosmología 514
Etica, Filosofía del Derecho, sociología 525

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana.

Año 1945 243

Crónicas 123, 267, 393 533

FOMENTO SOCIAL

REVISTA TRIMESTRAL DE SOCIOLOGIA Y DE MORAL ECONOMICA

Director: Joaquín Azpiazu, S. I. Hermosilla, 14. Madrid.
Precios de suscripción para 1947: España y naciones del Convenio postal: 40 ptas. Demás países: 56 ptas. Número suelto: 12 ptas. Número atrasado: 14 ptas.

RAZON Y FE

REVISTA MENSUAL HISPANO-AMERICANA DE CULTURA

Redacción: Calle de Pablo Aranda, 3. Madrid.
Precios de suscripción para 1947: España y naciones del Convenio postal: 42 ptas. Demás países: 55 ptas. Número suelto: 5 ptas. Número atrasado: 6 ptas.

La Administración de estas magníficas revistas es

EDICIONES FAX

Calle de Zurbano, 80 - Apartado 8.001 - Teléfono 233691 - MADRID

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión han de ser enviados a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

BENEYTO PÉREZ, JUAN: *Introducción a la historia de las ideas políticas.* Con un repertorio de fuentes directas. Barcelona, Editorial Bosch, 1947. 22,5 × 14 cms. 152 pp.

LASAGA TRAVIESO, JOSÉ I. Y MARTÍNEZ ARANGO, CARLOS: *Algunas sugerencias sobre la administración e interpretación del T. A. T.* La Habana, 1946. 54 pp.

MARTÍNEZ ARANGO, CARLOS Y LASAGA TRAVIESO, JOSÉ I.: *Psicoterapia basada en el T. A. T.* Trabajo presentado a la Sección de Neurología y Psiquiatría del Primer Congreso Médico-social Panamericano, celebrado en La Habana, Diciembre, 3-10, 1946 La Habana, 1946. 24 pp.

QUARTO DI PALO, LUIGI: *L'altro mondo. Il divino nella vita e nell'universo.* Padova, Cedam, 1947, 31 × 22 cms. 776 pp. 1.500 lir.

RIAÑO, ISAAC: *El Racismo. Al margen de errores modernos.* León, 1947. 21,5 × 15 cms. 108-VI pp.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La filosofía, hoy.* Traducción del italiano por Claudio Matons Rossi. Barcelona, Luis Miracle, 1947. 22 × 14 cms. 444 pp.

* De Ediciones FAX. Zurbano, 80. Madrid.

WILWOLL, ALEJANDRO: *Alma y espíritu.* Versión española por José A. MENCHACA, S. J. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía. 1946. 20 × 14 cms. X-270 pp. 23 pts.

* De Espasa-Calpe, S. A. Ríos Rosas, 26. Madrid.

JACOBI, JOLÁN: *La psicología de C. G Jung.* Traducción de la 2.ª edición por el DR. JOSÉ M. SACRISTÁ. Colección de psicología normal y patológica, vol. 4. 1947. 23 × 15 cms. 212 pp.

* De la Biblioteca de Autores cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN BERNARDO: *Obras.* Introducción, versión y notas del P. G. PRADO, OSB. 1947. XXIV-1.516 pp. 50 pts.

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN: *Su vida, su orden, sus escritos.* Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de FR. M. GELABERT Y FR. JOSÉ M.ª MILAGRO; introducción general de FRAY J. M.ª GARGATA, OO. PP. 1947. LVI-956 pp. 40 pts.

* De Ediciones Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

ANGEL DEL HOGAR: *El matrimonio. El libro del joven.* 1947. 154 pp.

ANGEL DEL HOGAR: *El matrimonio. El libro de la joven.* 1947. 150 pp.

* De la Azienda Libraria Cattolica Italiana. Via dei Luchesi, 21 a. Roma.

GIACON, CARLO, S. J.: *La seconda scholastica.* Vol 2: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez.* Archivum Philosophicum Aloisianum, serie II, vol. 3. Milano. Fratelli Bocca, 1946. 25,5 × 18 cms. 332 pp. 500 lire.

MASI, ROBERTO: *La teoria suaresiana della presenza eucaristica.* 1942. 19 × 13,5 cms. 168 pp.

* De la Universitá del Sacro Cuore. Piazza S. Ambrogio, 9. Milano.

GEMELLI, AGOSTINO Y ZUNINI, GIORGIO: *Introduzione alla psicologia.* 1947. 25 × 16 cms. XVI-438 pp.

ZUNINI, GIORGIO: *Animali e uomo visti da uno psicologo.* 1947. 16 × 12 cms. XII-294 pp.

* De "Publications in mediaeval Studies", University of Notre Dame. Indiana (Estados Unidos).

MULLALLY, JOSEPH PATRICK: *The Summulae of Peter of Spain.* 1945. 23 × 15 cms. CIV-172 pp.

*De la Editorial Difusión. Herrera, 527-65. Buenos Aires.

CARO RODRÍGUEZ, JOSÉ M.ª CARDENAL: *Sociología popular.* 1946. 18 × 12 cms. 160 pp.
FRANCESCHI, GUSTAVO J.: *Totalitarismos.* Vol. II: *Comunismo.* Obras completas de monseñor G. J. FRANCESCHI, t. IV. 1946. 20 × 15 cms. 468 pp.
HOCK, CONRADO: *Los cuatro temperamentos.* Trad. de TEODORO MAAS, C. SS. R. 1946. 18 × 13 centímetros. 96 pp.
PALACIOS S., BARTOLOMÉ: *Las Encíclicas sociales y el mundo de la postguerra.* 2 tomos. 1946. 18 × 12 cms. 278 y 260 pp.
RODRÍGUEZ Y OLMOS, AUDINO: *Nuestros dogmas.* Conferencias teológico-dogmáticas. 1945. 20 × 14. 280 pp.
RODRÍGUEZ OLMOS, AUDINO: *Nuestras razones.* Conferencias apologéticas. 1943. 20 × 14 cms. 456 pp.
STURZO, LUIGI: *Leyes internas de la sociedad: Una nueva sociología.* Presentación por monseñor GUSTAVO J. FRANCESCHI. Traducción del inglés por CARLOS JUAN VEGA. 1946. 20 × 15 cms. 298 pp.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	El Español (M).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
	Noesis (Roma).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION:

Società Editrice Internazionale. - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109) - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA:

Sociedad General Española de Librería. - Evaristo San Miguel, 9. MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION:

Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

SOPHIA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

Director: Carmelo Ottaviano

Se publica trimestralmente, en fascículos de 150 páginas.

Es la única revista internacional de filosofía y de historia de la filosofía. Publica artículos en alemán, español, francés, inglés, italiano y latín.

DIRECCION:

Prof. C. Ottaviano. - Via R. Grazioli Lante, 78. ROMA.

ADMINISTRACION:

Casa Editrice CEDAM. - Via Jappelli, 5. PADOVA (Italia).

ERASMUS

SPECULUM SCIENTIARUM

Bulletin International de la Science contemporaine

ADMINISTRACION:

Editions du Pantheon. - 13, rue Caroly. BRUXELLES (Bélgica).